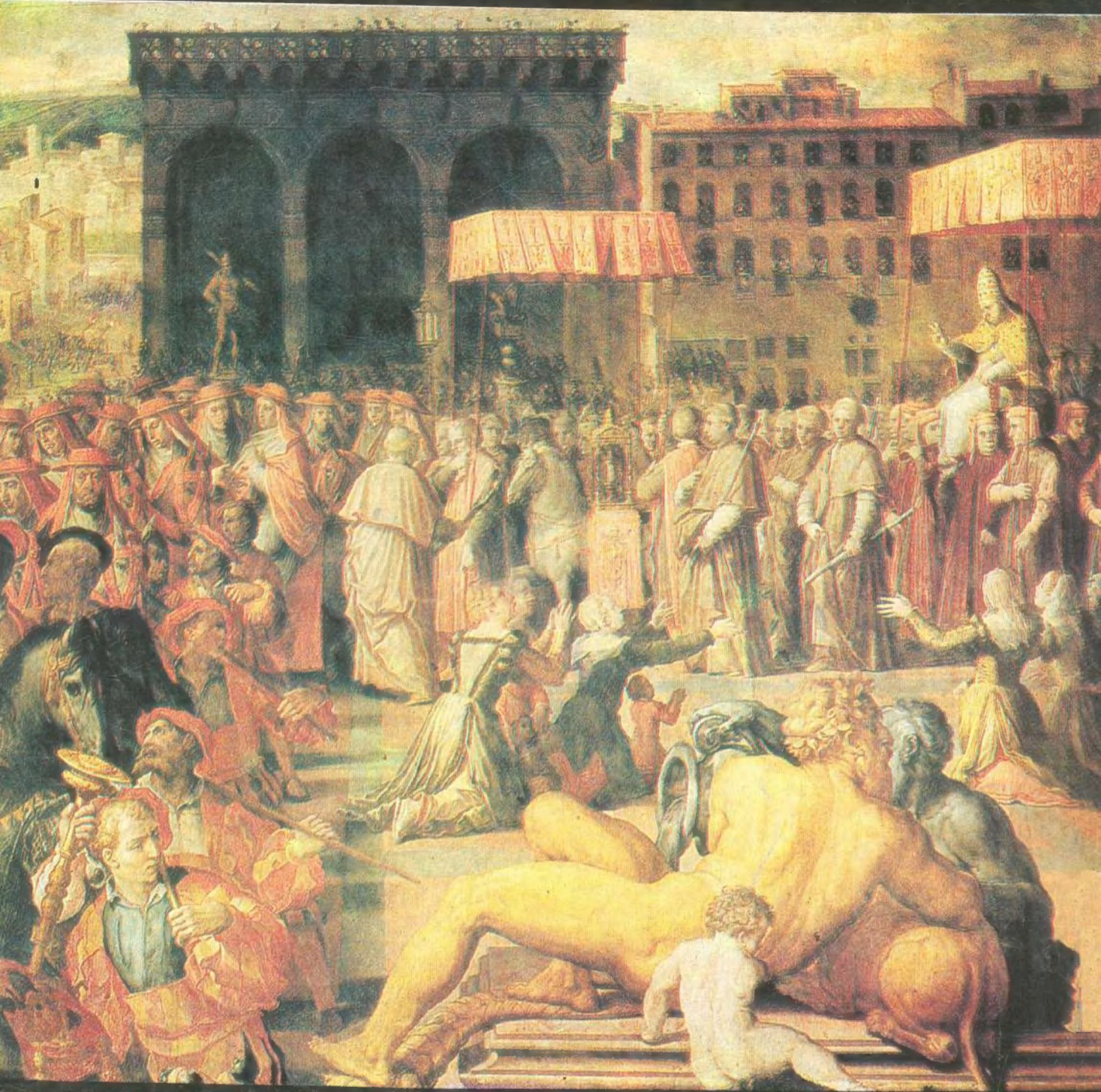


التاريخ مرثية جوانبير

مطالعات في تاريخ الغرب

الألف
كتاب
الشاف
١٣٩



إعداد: ستيقن أوزمنت
فرانك تيرنر
ترجمة: د. أحمد حدي محمود

الجزء الأول

التاريخ من شتى جوانبه

٤ مطالعات في تاريخ القسم ب

الألف كتاب الثاني

الإشراف العام

و. سمير سرحان

رئيسة مجلة البداة

رئيس التحرير

لمنى المطيعي

مدير التحرير

أحمد صليحة

الإشراف الفني

محمد قطب

إخراج الفني

علياء أبوشادي

التاريخ من شتى جوانبه مطالعات في تاريخ الغرب

إعداد
ستيڤن أوزمنت
فرانك تيرنر

ترجمة
د. أحمد حمدي محمود

الجزء الأول



الهيئة الوطنية العامة للكتاب

١٩٩٣

هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب :

THE MANY SIDES OF HISTORY

By

Steven Ozment

Frank M. Turner

فهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة الطبعة العربية	٧
تمهيد	٩
مقدمة	١١
أولا : أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة	٢١
الفن والمواكب الاحتفالية والسياسية فى فنيسيا فى عصر النهضة	٢٣
الرهبان واليهود	٢٧
المطالبة بكنيسة حقة	٥٩
الطاعون والتعليم العالى فى انجلترا	٨٣
صورة الانسان فى عصر النهضة	١٠٧
ثانيا : عصر الاصلاح الدينى	١٢٣
هل كانت حركة الاصلاح الدينى ثورة ؟ المثل الخاص بجنيف	١٣٥
الطباعة والدعاية فى المانيا أثناء عهد الاصلاح	١٦٥
عهد الملك هنرى الثامن	١٩٣
النساء وعهد الاصلاح الدينى	٢١٩
ثالثا : اوربا الحديثة فى عهدها الباكر	٢٤٥
الحرب الدينية فى فرنسا	٢٤٧
كوبرنيك والثورة العلمية	٢٧١
من هم السحرة مطاردة السحرة فى اسكتلندا	٢٨٩
الحياة الأسرية الانجليزية	٣٠٩

مقدمة الطبعة العربية

عشقت التاريخ منذ حداثنى ، حتى فى صورته الشائبة التى كانت تقدم لنا فى دروس المراحل الأولى للتعليم . وما زالت قراءتى الحرة تتركز عليه . ولعل هذا الولع قد أقصع عن نفسه عندما اخترت لرسالة الماجستير موضوعا فى فلسفة التاريخ عنوانه « المثالية والتجريبية فى مذهب التاريخ عند كولينجود » . ونشرت بعد ذلك بحثا فى المجلة التى كانت تصدرها الادارة العامة للثقافة (الهيئة العامة للكتاب الآن) تراث الانسانية وأتبعها بترجمة بعض كتب فلسفة التاريخ مثل مدخل لفلسفة التاريخ لـ وولش وفى المعرفة التاريخية لكاسيرى وما هو التاريخ لـ دوارد كار ، وفكرة التقدم لـ بيورى .

واسترعى انتباهى سفر عظيم تركز على أسلوب الكتابة التاريخية الحديثة ، وتضمن نماذج من تأليف نفر من المؤرخين المحدثين ، الذين اختاروا عدة مواقف حاسمة تركت أثارا بعيدة على الأحداث اللاحقة ، وعلى العقلية الغربية بوجه عام ، وقد آثرت الاكتفاء بالأجزاء التى تناولت النقلة الهامة من العصور الوسطى الى عصر النهضة ، وما تلا ذلك باعتبارها تلقى ضوءا مباشرا على الحضارة الحديثة التى مازلنا نعيش فى ظلها ، بخيرها وشرها .

وكم أتمنى أن يستفيد بهذه الترجمة دارسو التاريخ وعشاقه . ولعلنا نهتدى بها فى محاولاتنا التاريخية ، وبمنهجها الذى يعتمد على الكشف الحديثة التى ظهرت فى علوم وثيقة الصلة بالتاريخ كعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا والسياسة وعلم النفس ، وليتنا ندرك أيضا أنه لم يعد هناك من يؤمن بالموضوعية البحتة فى الكتابة التاريخية . فلا بد أن يكتب التاريخ من منظور شخصى يمثل لحظة معينة فى تيار التاريخ ، شريطة أن يشعر القارئ دوما بحرص المؤرخ على الالتزام بنزاهة أحكامه وبمسئوليته الكبرى عن كل واقعة يروى أحداثها .

٢٠٠١ م

تمهيد

فى السنوات القربية العهد ، استحدثت ابعاد عديدة ، ساعدت على ازدياد فهمنا لماضى أوروبا . فبدأ المؤرخون يسبرون غور مجال جديد من البحث ، الواحد تلو الآخر . واتضح وجود جموع من البشر تستأهل الاهتمام بدلا من اهمال شأنها فى سجلات التاريخ . وألفت قطاعات من النشاط البشرى ، أغفل المؤرخون أمرها ، أو نظروا إليها شذرا ، ألقت نفسها موضع اهتمام واستقصاء . وفى ذات الوقت ، استمرت ميادين أكثر تقليدية من الكتابة التاريخية تجتذب الباحثين المتميزين ولا تكف عن إثارتها لحب الاستطلاع .

وتعرض هذه المجموعة من أى مقالات فى الكتابة التاريخية الأوروبية الحديثة مختارات من المنجزات المتأخرة التى تمثل مختلف ألوان البحوث المعاصرة . ولا وجود لمراجع سبقت محاولتنا وتمائلت فيما تضم من تعدد وتنوع . وتسعى هذه المطالعات لتفسير هذه الصورة المتعددة للأساتذة والطلاب على السواء كى يدركوا شتى جوانب البحوث التاريخية المعاصرة . وإما كانت طريقة الاستفادة بها ، يعنى كمطالعات مكملة لبرامج البحوث الأوروبية التمهيدية ، أو لبرامج منهجية التاريخ ، فإن جامعى هذه المختارات يأملان أن يحظى التنوع الحالى من أية شوائب لنماذج الكتابات التاريخية المعاصرة بأعجاب الطلبة ومعلمهم معا ، وأن يدركوا ما يتطلبه تعقد الماضى عند بحثه من اتباع لطرائق عديدة متنوعة واهتمامات مختلفة .

ويود المؤلفان توجيه الشكر الى اريك ارنسون والى ميلوفسكى لما قدما من عون عند اعداد هذه المختارات .

ستيفن أو زمينت

فرانك تيرنر

مقدمة

المضمون المتغير لدراسة التاريخ

تعرضت دراسة التاريخ لهزة عنيفة خلال العقدين الأخيرين من الزمان ، بعد أن نجحت الأساليب المستحدثة للتاريخ في تحدى الوسائل الأقدم عهدا . ولا تقتصر هذه التغيرات على تعريفنا ببعض الأشياء عن المؤرخين وصناعتهم ، ولكنها تعرفنا أشياء كثيرة عن مجتمعنا في شموله ، وعلى الرغم من أن التغيرات في ميدان تخصصي « تاريخ عصر النهضة وعصر الإصلاح الديني والحركة البروتستانتية » ، لم تكن سريعة أو شاملة كما حدث في ميادين أخرى ، إلا أنني اعتبرها ممثلة لما جرى في تاريخ العالم في صورة متميزة .

عندما كنت طالبا في قسم التاريخ (١٩٦٤) كان اساتذتي (وساسميهم « بالمؤرخين القدامى ») يتبعون بعض افتراضات سائدة عن البراسة التاريخية . فكانوا يركزون - أولا - على أهمية السياق التاريخي . ويعتفون بذلك دراسة العصر في نطاق ظروفه الخاصة . ولم تتوافر إلا لقلائل الرغبة المهيمنة للربط المباشر بين الماضي والحاضر . واعتقدوا أننا ندرس الماضي لمعرفة ما جرى في الماضي ، ولتقدير مدى اختلافه عن أحوال الحاضر ، وإبتعاده عنه ، وفردته ، ونفى النظر عن أي ارتباط مباشر قد يوجد بين هذا للماضي وبين للجمع الحديث ، اتباعا للافتراض بأن الدراسة التاريخية لزودنا بمنظور واحد ، وبالإحساس بوجود أحداث سابقة للحاضر .

ورأوا أن هدفنا الاسامي هو أن نصبح معاصرين لموضوع بحثنا . واعتقد أن هذا العمل الجاز بعيد نسبيا عن التعقيد . فكل ما يفعله المؤرخون هو الفوص في المصادر الأولية والأطلاع الغزير والتأمل العميق لكتابات من عاشوا إبان عصرى النهضة والإصلاح الديني ، من تكور وإناث . وعند القيام بذلك ، لم يروا داعيا للاستعانة بأية نماذج أو تصنيفات من علوم الأثنروبيولوجيا والنفس والاجتماع . ولو حدثت مثل هذه الاستماعة ، فإنها كانت ستبدو لاساتذتي سببا لاحتمال تعرض رؤى

المؤرخ لمحب شبابية كثيفة . وباحتمال قيامها بدق اسفين بين المؤرخين ومصادرهم ، مما قد يعرض قراعتهم للماضى لتأثير بعيد عن روح التاريخ له صيغة تجذج الى اضاءة الحداثة على مائة البحث القديمة بطابعها .

فالمؤرخ يدرس شخصيات ممثلة للأصول التي انحدرنا منها ، الى جانب دراسته لأفراد وجماعات قامت بنور تاريخي ، وكان دورها واسهامها في المجتمع واضحا وجديرا بالاشادة . فهل هناك ما يبرر دراسة دور الشعوب التي لم تقم بأى دور محدد بلى في تشكيل حضارة المجتمع وقوانينه ومؤسساته ، ولم يتمخض عن هذا الدور أية عواقب حميدة او ذميمة ؟ . فلا يكفى القول بأن هذه الشعوب كانت « موجودة حين ذاك او هناك » لكي تكون أهلا للدراسة التاريخية . فحاجة الكم وحدها لا تضيف شيئا للأهمية التاريخية . لأن دراسة التاريخ تعنى دراسة التغير وما تحقق من انجاز .

ورئي ان الافكار والمعتقدات والقيم هي التي تحرك التاريخ . اذ كان اساتذتي (١٩٤٦) يخصصون تاريخ الفكر والحضارة والدين باسمي مكالة ، اى انهم كانوا مؤرخين يؤمنون بالكيف لا بالكم . ولا يعنى هذا انهم كانوا مثاليين حالمين يركزون على ما ينبغي ان يكون بدلا من اهتمامهم بما حدث في الماضى . فكل ما كانوا يؤمنون به هو قيام الشعوب بالتضحية بالفضل مصالحها الذاتية في سبيل المجردات والفزعيلات . وما اسهل استهواء العقائد والشعارات ذات التأثير الواهى في الارتقاء بوجوبهم على الأرض . وما كان اسهل تعرضهم للتضليل وعجزهم عن تصور ما قد يلحق بهم من ضرر من تأثير التعلق بمثل هذه الأشياء ، نعم لم يبد هناك شيء اوضح في نظر اساتذتي من شدة تأثير القوى الفكرية الروحية على التاريخ . فمفتاح السلوك يكمن في الوجدان والعقل بقدر كموته في المعدة والأحشاء .

واعتقد المؤرخون القدامى ان الاداة الجراحية التي تلزم المؤرخ للاضطلاع بمهمته هي اللفة ، لأنها هي وحدها التي سلتجج له الفرصة لعاصرة الماضى . واهم صفة يمكن تعريف المؤرخ بها هي انه الشخص القادر على الاطلاع والتفكير بلغة الماضى . ومع هذا كانت اللفة تمنى في نظر اساتذتي أولا وقبل كل شيء اللغة اللاتينية ، اى لغة صفوة اهل العصر . وكانت الموضوعات الأساسية للدراسة التاريخية هي كتابات اهل العلم ومن تمتعوا بالنفوذ والسلطان .

وكانت الخطيئة الكبرى التي يقرؤها الطلبة من ابناء جيلي هي اخفاق تقدير الماضى لذاته . فلا يفترض ان يسأل المرء الماضى أسئلة لم تخطر ببال هذا الماضى ، او يطرح مشكلات حديثة على شعوب عاشت

قبل عصرنا الحديث . ولا يتقرر للقيام بذلك على انه وقاحة لمحبس ،
وانما تعتبر هذه الفعلة على حد قول لوسيان فيفر (بوضع ثلاث نقط
على الفاء الثانية) عملا سيكولوجيا يقاسى اختلاف المكان والزمان (٣) ،
لانه يعنى نسبة تكوين وجداني لعصر ما كانت من سمات عصر آخر
(بعيد الاختلاف) . فالمحضرات اقرب الى الانفصال كل منها عن
الأخرى ، ولكل منها حياتها الخاصة بها . فالماضى في نظرهم لا يحيا
في العالم الحديث ، ولا ينبغي أن يطالب أبناء الماضى بأن يشعروا أو
يفعلوا مثلما تفعل أو تفعل نحن أبناء العصر الحديث .

وفي الستينيات ، سيطر على ميدان البحث التاريخي ما يعرف
« بالتاريخ الجديد » . ففي ١٩٦٢ حملت الرياح قضتين رمزتا الى ما طرا
من تغير على دراسة التاريخ عند الباحثين في تاريخ عصر النهضة وعصر
الإصلاح الديني . القضية الأولى - كانت كتيبا الله أحد مؤرخي الكنيسة
ويدعى برنت مولر ويسمى « المدن الإمبريالية وعصر الإصلاح الديني » .
وقد لند هذا الكتاب بالاهتمامات الضيقة اللائق لدراسة عصر الإصلاح
الديني في ألمانيا ، التي تضمنت الكثير من الكلام عن مارتين لوتر والقليل
من الانتباه الى القوى الاجتماعية والسياسية الأعظم شأنا . وانار مولر
زوبعة عندما عزا نجاح الحركة البروتستانتية للوتر الى مبررات عبر
عنها بمصطلحات غير لاهوتية ، واستهائته بالدور الذي يلعبه عظماء
الرجال في صنع التاريخ . وعلى الرغم من أنه لم ينكر أهمية الإيمان
الديني ، الا أنه رآه ثانوي الأهمية في أحداث الإصلاح الديني بالمقارنة
بالتجربة الاجتماعية والسياسية لأهل المدن . ونكر مولر أن الناس
قد اعتنقوا البروتستانتية لظنهم أن التعاليم البروتستانتية حليفة لحرياتهم
المدنية التقليدية ولرغبتهم في التحرر من سيطرة الحكام والأساقفة .
وبلاحظ في هذا التفسير بده ظهور مؤثرات واضحة لعلم الاجتماع حلت محل
اللاهوت الديني في تفسير عصر الإصلاح الديني .

وفي السنة نفسها ، التي انتقد فيها مولر مؤرخي عصر الإصلاح
لعدم بحثهم ، ظهرت أول طبعة شعبية لكتاب يتبع اتجاهها آخر ، وصور
اريكسون (٤) « لوتر » كشاب موهوب يعاني من أزمة ترجع الى « تأخر
شعوره بالهوية » . وظهر في هذا الكتاب تفسير يركز على الجانب الانساني
الذي يشترك فيه لوتر هو وغيره من الإنميين بدلا من التركيز على عبقرية
اللاهوتية . وساعدت الشعبية العظيمة لهذا الكتاب في أمريكا على توطيد

Brend Moeller — anachronistic

(٥)

Young Luther

واسم الكتاب

Erik Erikson

كتاب (★★)

• (١٩٥٨)

القيام علم النفس في اساليب الدراسة التاريخية الحديثة ووضع أساس
الدراسة الأمريكية الوطنية للعقلية الجماعية والسلوك الاجتماعي .

وبينما ركز مولر على التجربة الاجتماعية والسياسية السائدة ،
رايكا اريكسون يعني بالجوانب السيكولوجية المشتركة ، بحثا عن المخاليف
والتكوينات والمؤسسات التي يشترك فيها الجميع - بعد تصور المجتمع
والسياسة والحياة الأسرية تصورا رحيبا وديناميا - باعتبارها المفتاح الأمثل
للتحليل التاريخي . واصبح المؤرخون الآن يركزون على عوامل أكبر من
الحياة الفردية كالقوى الديموجرافية والاقتصادية التي تؤثر لا شعوريا في
السلوك ، وبدا غدا ما يدور في اذهان الأفراد عن وعي ذا مكانة ثانوية
بالمقارنة بما يصيبهم من آثار مثل هذه القوى الأعني التي تتجاوز إرادتهم
وتعلو عليها ، بل وتعلو على إرادة المشهود الأكبر .

وهكذا انتقلت بؤرة الاهتمام في جميع ميادين البحث التاريخي شيئا
فشيئا من أفكار الأفراد وأفعالهم بطابعها الجزئي الى مسلك الكتل البشرية
عبر العصور ، ويرجع فضل ريادة هذا التطور والتحول الى المؤرخين
الفرنسيين ، وما دبحه يراعهم في حولياتهم . واصبحت الأنبياء التي
يتساوى الناس في حيازتها كالثقافة الجماعية والمسالك الاجتماعية أكثر
أثارة للاهتمام في نظر المؤرخين من منجزاتهم الفردية التي تفرق بينهم .

وحلت الكثرة محل القلة ، واحتلت الإحصاءات الصدارة في البحث
التاريخي ، وبيت - بالمقارنة - التفسيرات الذاتية للمعاصرين ، وخواطرهم
عن عصورهم وأثارهم ويومياتهم ورسائلهم ومواعظهم وكتبهم أخف وزنا
وأثرا لكونها بعيدة عن تمثيل هذه العصور ، لا يغلب عليها من مشاعر ذاتية
ولسدة انحيازها لمور الأفراد بصفتهم الفردية .

ويتشابه المؤرخون الجدد هم وأسلافهم في اتباعهم للافتراضات
المشتركة والقيم المشتركة ، فهم يثأرون لأثرا عميقا بالعلوم الحديثة
كالانثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع وما زودتهم بها من نماذج
ونظريات ، بأن أثرا في روايتهم للأحداث . وقد لا يتفق المؤرخون دائما
على هذه النظريات والنماذج ، ولكنهم يهلدون فيها الى أساس علمي
ليحولهم التاريخي .

والمؤرخون الجدد مولعون بصفة خاصة بالحضارة الشعبية او العامة
الدارجة المستمدة من دراسة الكتل البشرية وجموع البسطاء ، وهم

يعرضون على الاطلاع على اللغة اللاتينية - لغة الصلوة - عندما تساعدنا على الاقتراب من الشعب والعوام . ويعمد التاريخ الجديد الى رواية قصته بدءا بالأصل ثم يرتقى بعد ذلك الى القيم العليا . ويتجنب الاختصار على رؤية المجتمع بمنظور فوقى حتى تتوافر له الرؤية التاريخية « الشاملة » التي تضم ما يعبر في القرية والمدينة على السواء ، ويخطب عامة الناس مثلما يخطب صفوة المثقفين .

وانتقلت الصداقة انواع جديدة بعد ظهور التاريخ الجديد . ولعل هذه الناحية هي اعظم منجزاته أصالة . وينظر الآن الى الأفعال الجماعية كالعصيان والتظاهرات الجماهيرية كإسائيد تساعد على التعرف الى الوعي الشعبي ، بالتساؤل عما يحظى بتقدير جموع البشر وما يثير الرأي العام ، فعلى أن نتلقى الإجابة من مسلك هذه الجموع ، باعتباره هو وحده الذي يحمل بصماتها . وتمشيا مع هذه النظرة ازداد الاهتمام بالكرنفالات التي تمثل نظرات الكتل البشرية ، وانقلاب تصوراتها رأسا على عقب . ولم ينس المؤرخون الاهتمام بالطقوس الاجتماعية المصممة لغرض القيم السلوكية المحلية كالعروض الصاخبة (١) التي وطدت الثور الاجتماعي للرجال والنساء في المجتمع الريفي . واكتسبت سجلات محاكم التفتيش أهمية عند المؤرخين المحدثين لما تكشف عنه من قدرة على الكشف عن افكار عامة الناس ومشاعرهم ، وازاحت الدراسات القريبة العهد للمهرطقة والوروق في القرى والعادات الجنسية ونظرة البسطاء للعالم والسحرة - على درجات متفاوتة شتى - الستار عن « ما يجول في كوامن عامة الناس » بعد الاطلاع على سجلات ومحاضر محاكم التفتيش . ويفضل استطاعة هذه السجلات نقل تصورات من عايشوا هذه الأحداث تسلي للدراسات المستندة اليها استحضار صور الأفراد وأفكارهم والتعرف عليها وتحديد موضعها المناسب في البحث التاريخي بعد أن كانت تحتل مكانة مقلدة في دراسة المؤرخين القدامى .

ويرى المؤرخون الجدد امتداد المؤرخ الى مستوى عال من الموضوعية والحيدة أمرا بعيدا المثال . ولا يصح في الحق الاسراف في الانسادة بأهميته . وينظر الآن الى « الذاتية » والصالح الذاتي كمؤثرات لا مفر منها في جميع الكتابات التاريخية . ويسفر اليوم من المؤرخين من أمثال ليوبولد فون راتكه الذي اعتقد في « إمكان إعادة بناء الماضي كما كان بالذم » ويعتقد بعض أن حداثة المؤرخ « التي يتعسر فهمها عند محاور ، لأنها تضمن عدم انزلاق الكتابة التاريخية الى « السلبية » لأنها مرتبطة بالحاشر ومشغولة به »

ويصنع المؤرخون الجند الماضي - بكل جرأة - بالطابع العصري ، يعنى يختبرون صحة النظريات الاجتماعية الحديثة والمؤشرات السياسية الحديثة فى مجالات لم تعرف من قبل كتاريخ المرأة والأسرة • فهم يوجهون للشعوب التى سبقت الشعوب الحديثة أسئلة حديثة ، ويحاولون الربط بينها وبين القضايا الحديثة • فمثلا كشف المحدثون من كتاب سيرة مارتن لوتر عن اهتمام أقل بشخصه كراهب وعالم لاموت يتحدث بلغة علماء العصر الوسيط المتأخرين ، بالمقارنة باهتمامهم به كمنافس مزعوم للمسامية ، ومن دعاة المساواة بين الرجل والمرأة ونصير للحكم السياسى المطلق ، ويركزون على اكتشافه لظاهرة (*) شاعت بين المتدينات تمثلت فى نزوع بعض النساء الى الرهبنة هربا من سيطرة الأبوين والقيار المعادى للنساء • ولقد راين فى قيسية الرهبنة عاملا مساعدا للتعرف على حقيقة امرهن ، وصد القيم الاجتماعية المتسلطة ، وينظر الآن الى ارتفاع نسبة الوفيات بين الأطفال على انه دليل على ما حدث من تدهور فى مشاعر الآباء والأمهات نحو ذريتهم ، وتصور الحركات الاصلاحية الدينية فى القرنين ، والى لم تنجح فى القرى مدى صدق الماركسية •

وثمة جوانب مثيرة للاهتمام كشفت فى انتهاكات الصفوة من أهل العلم والسلطة • اذ يبين من دراسات أساطير المدن وطقوسها فى المدن الأوربية الكبرى كيف حافظ دماء الحكام على سلطانهم ، وكيف عززوا سيطرتهم على رعاياهم • وتبين الحياة الجنسية للقسيسين عدم اختلافهم عن باقى البشر ، وتفسر اسباب اختيلاتهم السياسية والدينية • وهناك نوع جديد أخذ من الدراسات يدور حول السحرة ، ويصور صفوة المجتمع كأوغاد حقا وضحايا لمحرقي السحر ، ويبين كيف اتصفوا بمغاللاتهم فى الإيمان بالخزعبلات ويقصوتهم المفرطة ، ويتسلط المعتقدات الشيطانية على رؤوسهم بقدر يفوق ما هو شائع بين جموع عامة الناس • اذ رأوا أن الإيمان بالسحر والتعاويذ كثيرا ما أثبت دوره البناء وأثره الاجتماعى القوى فى نطاق القرى المحلية • وفى التاريخ الجديد كثيرا ما يبين أيضا أن الأكثر تلقا والأفضل هو الأسوأ أخلاقيا • وهناك ميل مناظر الى إعادة تقييم اللا متعلمين ومن لا يتمتعون بأية حقوق سياسية • وبمقدور القارى الحصيف أن يصادف فى الدراسات الحديثة العهد لحضارة عامة الناس عودة يزوغ مصطلح « انسان النهضة » الذى أطلقه المؤرخ السويسرى ياكوب بوركارث على المسيحى المفلون بالنيوبيات العصرية • ولم تكن هذه الصفة وفقا على الهيومانيين الايطاليين من أهل العلم وحسب ، ولكنها كانت تصدق أيضا على البسطاء من الحرفيين والقرويين •

وإذا نسب قصور التاريخ القديم الى النقص في المادة التاريخية ، فإن مشكلة التاريخ الجديد ترجع الى قوط ما لديه من هذه المادة . وإذا قلنا ان التساريخ القديم لم يلتفت لتفاوتا كبيرا الى الابعاد الكاملة لتجربة التاريخية ، لاللا سترى التاريخ الجديد شديد الوثوق من المعالم الأكثر أهمية من التاريخ . ولقد رفض برنت مولر الذى ينسب اليه فضل الاتجاهات الحاضرة فى الدراسة التاريخية حديثا الزعات الحاضرة فى عصر النهضة والحركة البروتستانتية ، ووصفها بأنها من آثار نزعة افطرت فى الموضوع لعلم الاجتماع (*) . ويعنى بذلك نوعا جديدا من قصر النظر التاريخى الذى يصف بخضوعه للنواحي الاجتماعية والسياسية بدلا من خضوعه للنواحي اللاهوتية والفكرية ، ولكنه فى نهاية المطاف لا يعد اقل مسحا للتجربة التاريخية . واسف لورنس ستون المؤرخ من جامعة برنستون ومن أقوى المدافعين عن الاتجاهات التاريخية المستقيمة لمقابلية هذه الاتجاهات للمسح والتعريف .

وربما وجب علينا ان لا نبالح فى امجاد المؤرخين او لومهم على الطريقة التى يتبعونها فى تسجيل الماضى ، اذ قامت قوى عاتية بدور فعال فى تشكيل تصوراتنا وتقييماتنا خلال العقدين الاخيرين . وتسود نفس الزعات الداعية للمساواة التى غمرت الدراسة التاريخية اليوم الجامعات والمجتمع فى شموله ايضا . فلقد قمنا بصيغ مهنة الكتابة التاريخية وموضوعها بصيغة الديمقراطية لدرجة لم يسبق لها مثيل . ونجم عن ذلك ظهور تنوع متعدد اكبر فى شخصيات المؤرخين والموضوعات . وتقرّب على ذلك ايضا الطلاق مخيلة المؤرخين بلا كايح او جامع . وجنح التاريخ الى الهراء اكثر مما حدث فيما مضى . غير ان الاتساع السريع للدراسة التاريخية قد زاده من اتساع رقعة التاريخ الذى يتناول الماضى .

ومما يدعو الى الاهتمام انه خلال خمسة عشر عاما الأخيرة نقص الاسماء البارزة بين المشتغلين فى التاريخ فى الجامعات الأمريكية بمقدار ٥٨٪ . وعلى الرغم من ان التاريخ قد ازداد طرافة واتصالا بالاهتمامات الحديثة ، الا أن كثيرين لم يعودوا ينظرون اليه على انه شيء حيوى يهم الانسان المثقف . وتوخيا للانصاف ، فتوجب الإشارة الى ان المشكلات التى تواجه الدراسات التاريخية تواجه ايضا الدراسات الانسانية بوجه عام فى نطاق الجامعة الحديثة . اذ تناقص عدد الاسماء البارزة بين المشتغلين فى تعليم الإنجليزية والادب الإنجليزي بمقدار كبير مماثل (٦٠٪) خلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة . وما يبدو اننا نتعرض لخطورة فقدانه هو الاجماع على تعريف ماهية الانسان المثقف .

وفي غياب مثل هذا الإجماع ومثل هذه المعايير ، فإننا نتعرض لخطر الوقوع في إراث السبيلة (٣) في تعليم الفنون الحرة التي تزدد تركزا على النجاح في عالم المهن والحرفيات وتأمين المستقبل بدلا من الاتجاه نحو التعليم الواسع الأفق . ولا يخفى أن الاتفاق حول المعايير الفكرية والغاية العامة الواضحة قد أصبح مشكلة للمجتمع في جملته مثلما هو مشيلة بالنسبة للمؤرخ الحديث . إذ لا تعد دراسة المؤرخ بعيدة كل البعد من المنبر العلم .

ولو تسامعنا عن الطريق الذي يتوقع أن تسلكه الدراسات التاريخية مستقبلا سيكون بمقدورنا التعرف على قوى فعالة تحاول استعادة التوازن المفقود . فلقد وجه الى التاريخ العتيق الكثير من النقد الذي يستحقه ، وقد استفاد منه . فإن يكتب تاريخ الحضارة والأفكار والسياسة مرة أخرى على نفس النحو الذي اتبع في كتابته . ويفضل التاريخ الجديد ، اكتسبت مثل هذه الأعمال المزيد من الرحابة والثراء . غير أن التاريخ الجديد مطالب أيضا بتعلم شيء ما من التاريخ القديم ، من ناحية أسلوب العرض والجوهر على السواء ، ولقد بدأت هذه العملية بالكاد . إذ تعد حركة إعادة احياء « طريقة السرد » التي لوحظت في العهد القريب ، واستنكرتها بعض المحافل قسبة في مهب الريح ، فلا بد أيضا أن يقتضيه التاريخ الجديد هو والتاريخ القديم في الاهتمامات التي كانت سائدة فيما مضى ، والتي أرغم على اتباعها ، على أن تراعى اهتمامات التاريخ الجديد . فلكلا النوعين من التاريخ ما يجب أن يتعلمه من التاريخ الآخر ، ولابد أن يستند النوعان على أرضية مشتركة هي وجود عدة جوانب متشابهة ومتداخلة للتاريخ . فرسالة التاريخ القديم والتاريخ الحديث هي الكتابة عن أشياء تتميز بحقيقتها ، وضمن بحاجة الى فهم القليل مثلما يجب أن تفهم العديد ، وأن نفهم المثل العليا مثلما يتعين فهمنا للزعات والغايات القصيرة الأمد والغايات البعيدة الآن أيضا ، وأن ندرس الحروف والأرقام معا ، والتجارب الدينية وكذلك التجارب الاجتماعية ، وعلينا أن نهتم بالأفكار نفس اهتمامنا بمصادر الثروة .

وتحتل المختارات التي انتقيناها لهذا الكتاب التاريخ في شتى جوانبه ، وقد بذلنا جهدا واعيا لكي نتجنب التركيز على الأنواع التي تجتذب الانتباه الآن ، ولكنها تفتقر في الغد ، وهناك نماذج للتاريخ الأفكار والتاريخ الديني والكتابة التاريخية والسير والأخبار السياسية . وهناك أيضا مختارات من المبادئ الأحدث لتاريخ الأسرة والدراسات

الفسائية والحضارة الشعبية • وما قائل أن تحلقه هو العرض المتوازن
للأبعاد المختلفة للواقع التاريخي وللطرائق المتنوعة التي تتبع في رواية
التاريخ •

ولما كانت كتابة التاريخ الجيد ليست اختراعا حديثا لذا يضم
الكتاب ثلاثة أجيال من المؤرخين • ولقد ركزنا الانتباه على بعض مقطوعات
جوهرية من الدراسة التي تميزت بصديق النظرة الى موضوعها ، والتي
ستظل تثير الاهتمام بعد خمسين سنة مثلما تثير الاهتمام الآن • ولتتصف
المختارات بطولها النسبي نوعا ، وبأنها أكثر تحديا من الدراسات التي
كانت تختار في الكتب التقليدية التي تضم مختارات من التاريخ ، فلقد
تغير الزمان في الفصل الدراسي الأمريكي ، وولى عهد المراكمات • فأصبح
الأساتذة والطلبة يطالبون باقتناء الكتب التي يعقروهم قراءتها
واحترامها • وتساعد المختارات النعمة في هذا الكتاب الدارسين على
المصول على معلومات مفصلة عن أحد الموضوعات بالذات ، وعلى
العكوف على نحو جاد على القائل التاريخي والتحليل التاريخي • فما نرى
إليه هو تعريف القراء أشياء عن الماضي وتزويدهم بالاحساس بما تعنيه
كتابة التاريخ •

وربما جاز وصف بعض مختارات قليلة من هذا الكتاب بأنها قد
نكرت من قبيل التجريب • إلا أن أغلبها يستعين بمناهج تتبع أكثر من
علم (*) ، وتحاول عبور الفجوة الفاصلة بين مجالين أو أكثر من مجالات
الدراسة ، ولقد وضعنا الرمز « أ » للمختارات التي كتبها مؤرخون تقليديون
قاموا بوعي بعملية إعادة صياغة أعمالهم تحت تأثير التاريخ الجديد ،
وتعد المختارات القليلة التي أدرجناها تحت الرمز (أ) تابعة للتاريخ
بصورته العتيقة الجامدة التي لا يمكن الدفاع عنها ، ولعل أكثر المختارات
اثارة للاهتمام هي تلك التي التقى فيها اهتمام المؤرخين الجدد والمؤرخين
القدامى فيما يمكن أن يسمى التاريخ الهجين ، لأن جزءا منها قد اتصف
بعناقه ، واتصف الجزء الآخر بجنته •

أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة

١٩٤

تقع بين القرن الرابع عشر ومنتصف القرن السادس عشر حقبة تاريخية تميزت بما حدث خلالها من أحداث متطرفة . فارتفعت الى حد لم يسبق له مثيل شدة المرض ، واشتدت حدة الحرب والاضطهاد الدينى . انه عهد الموت الأسود (الطاعون) وحرب الأعوام المئة ، وبلوغ محاكم التفتيش أوجها وبداية الحركة المرذولة للفتك بالمشتغلين بالسحر . ومن ناحية أخرى ، تحقق لبعض الاقاليم خلال هذه الفترة مستويات جديدة من الاستقرار السياسى ، وازدهرت المؤسسات الممثلة للشعب ، وبزغت الى عالم الوجود الجامعات ، وانتشر التعليم بين عامة الناس فى المدن ، وخطفت الأبصار حركة الاصلاح المعروفة بالحركة الانسانية (الهيومانية) فى فصول الدراسة وقصور الحكام . ولقد ولدت هذه الحركة فى ايطاليا . وما لبثت أن انتقلت الى الشمال .

وتوثقت العرى بين الامم وبين مدن أوروبا . ونهض الحكام بمهام الحفاظ على سلطانهم السياسى ، وتضخمه . وشرح ادوارد موير كيف استطاع حكام فينيسيا تسخير الفن والاحتفالات الشعبية لتحقيق هذه الناحية خلال السنوات الأخيرة من عصر النهضة حتى بلغت تقنياتها حد الكمال .

ونجح الحكام العلمانيون أيضا فى احكام القبضة على الكنيسة . فبعد أن تمتعت الكنيسة بالسلطة العارمة خلال القرن الثانى عشر والقرن الثالث عشر ، استطاعت فرض سلطانها بالكامل فى المجال الروحانى من خلال حركة الاصلاح الدينى . وترتب على ذلك أن ألقت الاقليات والمنشقون أنفسهم خاضعين لضغوط جديدة لكى يتواءموا هم وتعاليم الكنيسة . ويفحص جيريمى كوهن تأثير ذلك على اليهود عندما عمدت الأنظمة البابوية

المدينة للفرنسيسكان والمونيكان الى توحيد الحياة الأخلاقية والدينية في عالم المسيحية .

وإذا قلنا ان الكنيسة كانت تولى زحفها في الجانب الروحي ، فأننا نستطيع القول بأنها قد التزمت جانب الدفاع في هذا المجال أيضا . فقد أدت العناية الملكية وانتشار التعليم بين العوام الى زيادة نزوع الجماهير الى نقد الكنيسة مما شجع حركة الاستقلال عنها والتمرد عليها . وواجهت الكنيسة أخطر تحد لها داخل معسكرها عندما تبني الكهنة وأتقياء العوام المثل الدينية البسيطة ليسوع والكنيسة المسيحية الأولى . ويكتب سكوت هندريكس بحثا موقفا عن الاتجاه الذي طالما جنع نحو الهرطقة ، واندفع من حين لآخر اندفاعا ثوريا مطالبا بكنيسة « جديدة » إبان القرنين الأخيرين من القرون الوسطى .

وربما ترك انتشار الطاعون في منتصف القرن الرابع عشر عندما مات - في أغلب الظن - خمسا سكان أوروبا الانطباع بتوقف الحياة الطبيعية عن مسارها زهاء عدة عقود من الزمان . وبين ويليم . ج . كورتيناى مستشهدا بما حدث في أكسفورد كيف استمرت الثقافة تنبض بالحياة أثناء هذه السنوات الجفاف رغم الطاعون الذي لم يترك الى حد بعيد أى أثر يذكر على مجالات عديدة ومؤسسات كثيرة .

وقد يوحى العديد من النواحي النافعة التي يستطيع الاعتماد عليها عند تقييم القرون الوسطى وعصر النهضة بأن هذا العصر كان محكوما بالسوط ، ومستعبدا سياسيا . وتوحى صورة الانسان الذي صقلته تعاليم المدرسين في الجامعات أيضا بهذا الانطباع ، لأنها تصور المخلوقات الأدمية مكبلة دائما بالقيود والأهواء الحيوانية الوحشية والارادة التي لا تسعى لغير صالحها ، مما يحوق مواجهة أعباء الحياة الصلبة . غير أن رؤى الهيومانيين التي تألفت أيضا في هذه الحقبة ذاتها تنفى هذه الصورة . فلقد صور الهيومانيون الفرد كوحدة معقدة من العقل والارادة والمشاعر ، ك مخلوق يملك موهبة خلاقة ، ويتمتع بالحرية حتى عندما يرتكب الشر والخطيئة . ويحدد وليم بوزما الانثروبولوجيا الانسانية الجديدة ويفرق بينها وبين النظرة المدرسية السائدة ، ويتتبع تاريخها القلب المتعدد الألوان .

الفن والمواكب الاحتفالية والسياسية فى فينيسيا فى عصر النهضة

ادوارد موير

تتعدد الصورة الذاتية للحكومة بالرجوع الى الترتيب الزمنى للأحداث التى مرت بها والى وثائقها الدبلوماسية ، بالإضافة الى ما يشيع بين رعاياها من فنون ومواكب احتفالية ، وتكشف هذه الصورة لعامة الناس فى أشد حالات الوعي الذاتى . وفى العروض والمواكب ، تطلعت أية حكومة على قيمها التقليدية وتؤكد سلطانها وتثبت وجود نظام داخلى بها ، وتعرف نفسها للزوار من غير أهل البلاد . ويبدو الفن والاحتفالات فى نظر الحكام الذين يلجأون الى مثل هذه الاحتفالات أدوات سياسية راقية لخدمة التعبير السياسى الذاتى ، وفرض السيطرة السياسية . وعندما حل القرن الخامس عشر نجح حكام أوروبا بالفعل فى اثبات حلفهم لفن الكعاية . وفى القرن السادس عشر تحققت لهم خبرة فعلية بهذا المجال .

وإنشاء أواخر عصر النهضة عرف حكام فينيسيا الأصدقاء والأعداء على السواء الرسالة التى يهدفون الى نشرها ، بالاستعانة بالأعمال الفنية والاحتفالات التى كان بوسع الكافة التفرج عليها . وأشيد بفضل الجمهورية ومزاياها فى عبارات فصيحة مبجلة بالمداخلة على المسارح العامة . بينما نلت الممارسة السياسية الفعلية - غالباً - وجود مثل هذه الفضائل ، وفى هذه العروض السخية التى لابد أن تكون قد أسرت المشاهدين ، ويهرت أبناء الطبقات الاجتماعية الدنيا ، قارن الحكام أنفسهم بالهة الرومان . وحقت صناعة الأساطير فى أعلى درجاتها على نحو مباشر الطموحات السياسية للحكام ، وساعدت أيضاً على تحقيق وحدة المشاعر الوطنية والاعتزاز عند جميع أهالى فينيسيا ، بغض النظر عن الاختلاف فى الطبقة الاجتماعية ، وأمنت الدعاية الرسمية مكانة الحكومة كما وجدت القيمة .

Images of Power : Art and Pageantry

نقلا عن مقال بعنوان

American Historical Review

نشر بمجلة

in Renaissance Venice

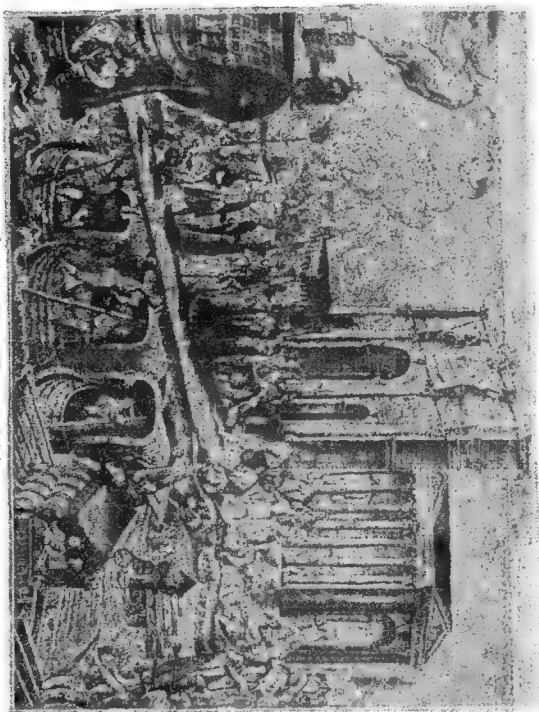
الجزء ٨٤ (١٩٧٩) ص ٤٣ - ٥٢ .

ينظر الى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن السادس عشر على أنها تمثل العصر العظيم للعروض الاحتفالية الفينيسية . فلقد استهوت الاساليب المتليدة بفنائسها صفوة الحكام الذين عنوا بتقديم صورة للقوة والجلال في المعامل والحارج في مواجهة التهديدات الخارجية لفنيسيا ومكانتها الامبريالية الدائمة الصيت . وبدأت هذه التهديدات بضياح قبرص ، واستيلاء الأتراك عليها ١٥٧٣ ، وتفشى الطاعون بين ١٥٧٥ و ١٥٧٧ في أعقاب الكارثة ، وتسبب في مقتل ما ينوف عن ثلث السكان ، وتبعه اندلاع النيران ١٥٧٤ و ١٥٧٧ التي دمرت قاعات اجتماعات المستشارين في قصر الدوقية . وأثارت جميع هذه الأحداث الارتياح فيما يقال في وصف فنيسيا بالمدنية المفضلة عند الله . واستجاب النبلاء المسئولون عن التخطيط بالتقدم بفكرتين فئيتين : الفكرة الأولى تدور حول المباينة بين صمود فنيسيا الكاثوليكية المحافظة وديانس الهراطقة المخائلين والكفار الاقوياء الذين هددوا أوروبا . أما الفكرة الثانية فقوامها المقارنة بين موقف فنيسيا وكفاح امبراطورية روما عندما جمعت الصفوف لمواجهة البرابرة . وحققت الفكرتان الغاية المنشودة . فلولا أهل فنيسيا لما كان من المستبعد أن تسقط روما عن بكرة أبيها صريعة بسيف الأتراك ، أو تعرض للانحراف بالجنوح نحو البروتستانتية ؟ .

وحملت صميمينات القرن السادس عشر أنباء طيبة . ففي أكتوبر ١٥٧١ ، تمكنت أساطيل دولة البابا واسبانيا وفنيسيا ، وبعض القوى الكاثوليكية الأهلون شأنا مجتمعة من إلحاق الهزيمة بالأسطول التركي بالقرب من ليبانتو على خليج باتراس في اليونان . وفي الاحتفالات البهيجة التي أقيمت في فنيسيا اتبع تقليد تصوير فنيسيا كممثلة للفضائل الدينية بالاستعانة بالصور الشخصية لآلهة الرومان وأيضا بالصور التي تسخر من الأتراك بعد هزيمتهم . وقورن في إحدى اللوحات(*) بين بيوس الخامس وفيليب الثاني والموج (بعد تشبيهه بالآله نبتون) بالفضائل الرئيسية : الايمان والأمل والكرم . وفي نفس الصورة ظهرت لوحة لثلاثة فتيان يطعنون تينا ضحفا يحمل شعار الهلال فوق رأسه كرمز لسلطان الأتراك . وفي العوامة الأخرى (**) بالصورة ظهرت أشكال تمثل الايمان وروما واسبانيا والموج والنصر وكأنها مستطية عربات النصر . وهذه لوحة كلاسيكية أخرى . وفي احتفال أقيم قريبا بعد في الريالتو ، أقيم هرم يشع بالنور ويصور على محور ، ويحمل تماثيل ولوحات لنبتون وجوبيتر وزحل ومارس .

(*) لوحة Scuola grande + الدوج لقب حاكم فنيسيا Alvise Mocenigo

(**) لوحة العوامة . Solaro



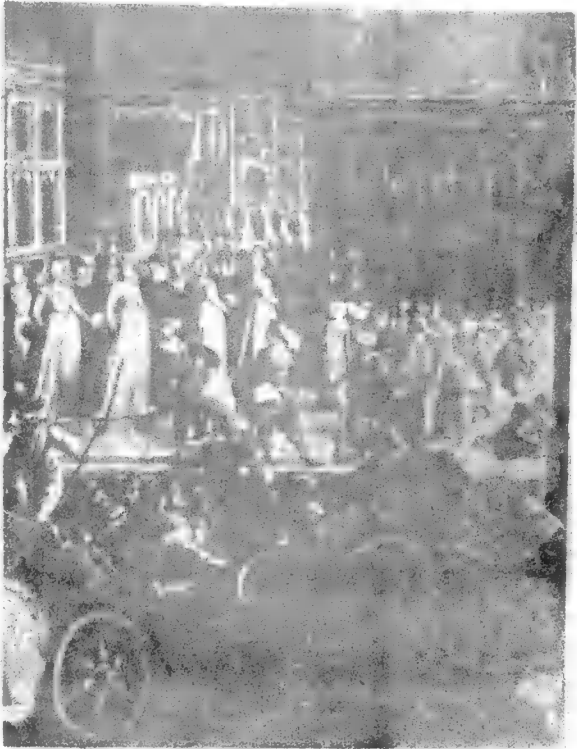
١ - زيارة هنري الثالث للبيوتيا

وعلى الرغم من فقدان قبرص (أغنى الممتلكات الشرقية لفينيسيا) في
مفاوضات السلام مع تركيا ١٥٧٣ ، إلا أن نفقات التهليل المصاحبه
للمواكب الاحتفالية قد استمرت . فعندما زار الملك هنرى الثالث ملك
فرنسا فينيسيا ١٥٧٤ قبل تنويجه ملكا شديدا التمسك بالمسيحية ، بعد
أن ألقى عاما تصا كملك لبولاندة ، أقيمت حفلات ترفيفية على شرفه
أنفق عليها بيزن شديدا ، وتميزت بما اشتهرت به فينيسيا في عصر النهضة
من ولع بالهرج والأناقة (انظر اللوحة ١) . وضمت ساحه المآدب الملكية
قوسا للنصر وتمثيل من السكر . وأقيمت الزينات التي وعزت الى الاشادة
بفضل الفرنسيين على حساب الأسبان . وقام بتخطيط هذه الزينات فريق
من النبلاء يضم اثنين من المعروفين باهتمامهم الانسانية ، وبرعايتهم للفنان
بالاديو . وبذلك حققوا المواجهة بين النوايا الدبلوماسية للدولة والرموز
والإيماءات الكلاسيكية الجديدة الصميمة . وكان العنصر الفني الرئيسى
الذى أقيم بمناسبة الاحتفال بالزيارة قوسا (*) للنصر من الخشب أنشأه
بالاديو على شاطئ الديو (بفينيسيا) ، وقام بزخرفته الفنان فيرونيز
والفنان تينتوريتو كمناسبة لقوس نصر شهير بروما(*) . ووضعت لوحة تحمل
شمسارى فينيسيا وفرنسا ثبتت أسفل تمثال النصر والسلام . وأحيط
القوس بلوحات تمثل المعارك التى كسبها هنرى فى حربه ضد الهجنوت .
وساعدت الصور الكلاسيكية على إبراز المفزى العام للتكريم بالتعبير عن
معنى عسكري ومعنى آخر ديني قوى . اذ كانت فينيسيا هى الشريك الطبعي
باعتبارها حصنا منيعا وخطا دفاعيا أماميا فى مواجهة الأتراك (الكفار)
مثلما كان الملوك الفرنسيون هم الحماة المقدامين للقضية الكاثوليكية ضد
الهرطقة .

ويلاحظ أيضا الحماسة والتقدير الشديدين فى أواخر القرن السادس
عشر للروح الدرامية فى مقابل الولع بالمبهريات فحسب فى العروض
الاحتفالية . فلقد منحت فرصة ذهبية عندما زار بعض النبلاء اليابانيين
فينيسيا ١٥٨٥ بعد اعتناقهم للمسيحية حديثا على يد مبشرين من فينيسيا ،
سمحت لتقديم دراما تعليمية . وأجلت الكوليجيو المركب الذى كان يقام
سنويا احتفاء بميد القديس ماركو (٢٥ يونيو) حتى يتوافق هو ومهرجان
الاعبياد الثلاثة للقديسين بطرس وبولس ، وأمريت بإيقاف المباريات
والحفلات الماجنة التى تقام عادة فى منتصف الصيف حتى يتسنى للمدينة
إقامة حفلات دينية مناسبة لتكريم الضيوف ، وشملت صرحا روعى فى
تصميمه أن يتشابه والمسرح ، لكى يروى فيه التاريخ المقدس للمهدين

القديم والجديد محاكمات القديسين والشهداء ، واستعانوا بثلاثمائة قارب لنقل صناديق النفاثس المقدسة . وقام ستة من الرهبان النوميكان والفرنسيسكان وطوائف دينية أخرى برسم لوحات حية تعرف اليابانيين حقائق العقيدة المسيحية ، وتعرفهم - تبعا لذلك - بالمكانة المتميزة لفينسيا في المخطط الالهي . وتضمنت اللوحات التشخيص المألوف لفينسيا كملكة محاطة بالفضائل وجموع القديسين . كما كانت هناك محاولات لتفسير بعض الموضوعات المعقدة مثل الأسطورة المحلية التي تروى عن اهداء القديس مرقس خاتمه الأسقفى الى صياد فينيسى ، وما قام به سيدنا سليمان لاثبات حكمته وراثته للملكة سببا (بلقيس) وعلمية تعميد قسطنطين وما عرف عنه من حب على الفقراء . وحدث شيء مماثل عند توقيع معاهدة السلام بين الملك فيليب الثاني والملك هنرى الرابع ١٥٩٨ ، والتي أنهت سنوات الهدوء بين القوتين الكاثوليكتين العظيمين ، ورسمت لوحات بهذه المناسبة غلبت عليها الموضوعات الكلاسيكية والدينية والرموز المعقدة التي تمثلها . وقدمت الطائفة الكاثوليكية بكنيسة القديس مرقس مجموعة من اللوحات التي ترمز الى القارات ، وتضمنت صورا لفتيات تمتلطن ثورا وجملا وتمساحا ووحيد القرن ، وتمثل أوروبا وآسيا وأفريقيا وأمريكا . وفي مجموعة أخرى أقام معهد ديني آخر (*) معرضا يناسب المقام آنئذ ويكشف عن شرور الحرب . ولم يكن بمقدور أى شاهد أوجد العثور على الكلمات المناسبة لوصف « آلاف الرموز المخلصة التي تقلد الاضطراب الذي أحدثته الحرب على الأرض » ، فرأينا نيتون ينمى الفوضى التي غمرت البحار واقتصار الموت على جيفة الضحايا واحتراق القلاع والقصور واختطاف جندي لفتاة صغيرة وسورات الفضيب العارمة التي اجتاحت الكرة الأرضية ، وبذلك أصبحت العروض الاحتفالية سلاحا تربويا وسياسيا من أعلى درجة .

وهناك مثلان آخران يساعدان على تصوير مدى لفاعلية المظاهر الاحتفالية كأداة سياسية . ويرجع المثل الأول الى أواخر القرن السادس عشر عندما استعين بالاحتفالات كوسيلة لتخطي الحواجز الجغرافية . وساعدت الاحتفالات في المثل الآخر على استعادة المصداقية في فترة من فترات الأزمات الدبلوماسية . ففي ١٥٩٧ أعلن مارينو جريزاني بعد انتخابه بمنسنتين « دوجا » - وكان يتمتع بشعبية عارمة عند عامة الشعب - خطفه لإعادة احياء الممارسة التي عفا عليها الزمان « لتتويج » زوجته في احتفال رسمي تزف فيه الى قصر الدوقية ، ومن ثم قامت الكوليجيو الخاصة بأعضاء مجلس الشيوخ بتعيين مشرف على الاحتفالات للاشراف



٢ - تتويج الدوجة في فينسيا

على التحضرات ، وشكلت لجنة من سفار النبلاء لاعداد وسائل الترفيه والتسلية ، وتمويلها . وكلفت النقابات بمسئولية انشاء سرادق للعروض في القصر الدوقى . وكشف تنويج « الدوجة » (انظر لوحة ٢) عما يشبه المتناقضات ، لأنها لم تنوج بالفعل على الاطلاق ، ولكنها قدمت - عوضا عن ذلك - قائمة من « الوعود » . فلقد اتسمت على الحرص على اتباع القيود الرسمية على مسلك أسرة الدوج . ومع هذا فان أسرة جريمانى وموروزينى قد حولتا مناسبة هذا الاحتفال الجمهورى الى استعراض للمباهاة . فلقد كلفت جماعة شباب النبلاء فيشينتسو سكاموزى تلميذ بالاديو بتصميم مركب كبيرة للابحار عبر القنال الكبير مقلة الموجة موروزينى وموروزينى وجريمانى فى مركب مصحوب بحاشية كبيرة من نساء الاشراف ، وقزميها الصغيرين . وضمت الحليان التى تحلت بها المركب اعمدة نحت عليها صورة لنبتون وهو يمتطي ذيل حوت وكرة ، ومشبه يمثل القديس مرقس نفسه وهو يتوج الدوج وقرينته ، وهما واكمان . هنا ايضا حدثت مشكلة تتعلق بسلطات الدوق . اذ تجاهل رسام مشهد تنويج القديس مرقس وزوجته حقيقة قيام الناضحين بانتخاب جريمانى لهذا المنصب . فلم يكن القديس مرقس مساعدا للموج ، كما ظهر فى النسخة المنقحة للصورة التى رسمها فيرونيز للموج سبستيانو فير (*) . كما ان الدوج لم يكن مثالا للمجتمع ، عندما ظهر فى حالة تضرع للقديس . وكان ما حدث هو اختيار القديس مرقس - بصفته الشخصية - لمارينو وموروزينا جريمانى لحكم « المعمورة » !

وعندما نزلت موروزينا جريمانى الى الساحة (البيازيتا) اخترقت قوس النصر الذى اقيم لتمجيد الاسرتين . واعتلى القوس تمثال لأمراء (يمثل فينيسيا) وهى تحمل صولجانا (يمثل السلطة) وحزمة من الفلال (تمثل الرخاء) وأحيط التمثال بمجموعة من اللوحات تصور ممتلكات فينيسيا . واستكملت رموز الوظائف التى تشغلها ذرية آل جريمانى وآل موروزينى ، والتى اتخذت أشكال تيجان ملكية ودوقية وقبعات الكرادلة وصولجانات الاساقفة والصليب البطريكى وزراير قادة الجيش وأسلحة الاسرتين . وهناك اشارات للاشادة ببلاغة الدوج جريمانى كمبعوث للبابا . وايضا هناك اشارات لكرمه كممثل للادعاء ، ولمدائه بوصفه حاكما لحدى ولايات الاقاليم . وتكرر نفس المعنى فى صور متنوعة عندما اتجهت الموجة عبر سرادق النقابات فى طريقها الى القاعة الكبرى بالقصر الدوقى . واعتمد آل جريمانى اعتمادا كبيرا على المظاهر الاحتفالية فى قلب النظام التقليدى

لتتويج الدوجة ، وتحولت الطقوس القبيدة التي تقسم فيها بالولاء في مسلكها للسلطة الشرعية الى مهرجان ملكي يندد بالتقاليد الجمهورية التي تسعى لتحقيق المساواة بين الأشراف والطبقة الأوليغاركية (الأثرياء) التي تدعى الانتماء الى الأرستقراطية . ولم يكن بمقدور جريمانى أن يطلب شرعا أثناء حفل تتويجه ، بأن يتمتع بالسلطة التي كان يأمل الحصول عليها . ولكن المظاهر الاحتفالية المدروسة بعناية قد أفصحت بلا منازع عن طموحاته عند تتويج زوجته .

والمثل الأخير الذى يصور الدور الفعال للمظاهر الاحتفالية مأخوذ من الحادثة الشهيرة تاريخيا عن «الشهرة السياسية» لفينيسيا . ولربما ناطر التدهور الكبير للمثل الجمهورية عند الممارسة اعادة توكيدها من الناحية النظرية . ولعل هذا الدفاع النظرى عن المقيم الجمهورية أكثر من التنويه بالحياة السياسية لفينيسيا هو الذى أذاع شهرة «السيرنيسما» (*) فى شتى أنحاء أوروبا كمثل أعلى للحياة فى ظل النظام الجمهورى . فلقد ذاعت شهرة فينيسيا « كمدافع عن الحرية فى النظام الجمهورى » على حد قول أحد المؤرخين ، وبخاصة فى البلدان البروتستانتية ، بفضل مقاومتها الحفية للتدخل البابوى فى الشؤون الداخلية لفينيسيا . وبلغ الصراع بين فينيسيا والبابوية أوجه عندما حرم البابا بول الخامس فينيسيا من رعايته من ١٦٠٦ الى ١٦٠٧ . ويرجع تاريخ دفاع فينيسيا عن نفسها الذى استمر طويلا الى هذه الحادثة التى عبرت عنها تعبيرا بليغا كتابات القس باولو ساربي الذى حاجى بحصانة ضد الرغبة المزعومة التى نسبت للبابا عن محاولته اقامة نظام ملكى عالمى . ولكى تثبت الحكومة للعالم تمتعها بولاء رعايها حتى فى المسائل الدينية ، فانها عمدت الى اقامة احتفالات مصحوبة بالطقوس متحدة بذلك الحظر البابوى .

وهكذا أتاح الموكب(**) (١٦٠٦) الفرصة لاقامة عرض يثبت المقاومة الشعبية لأوامر الحظر ، وينشر الدعاية المناهضة للبابا . ونجحت هذه المظاهر الى حد ما مما دفع السير هنرى ووتون(***) الى الاشادة بها ووصفها « بأبهى موكب شهدته المدينة » . وهزا به جاكومو لامبرتيجو الجاسوس اليسوعى ونعته بالموكب التمس(***)، واشتركت جموع القسس العلمانيين وطوائف أخرى فى الموكب وقامت « السكولى جراندى » برسم العديد من اللوحات التى تضمنت مشاهد نوهت بالمطالب المعقولة للجمهورية من البابا

La Serenissima.

(★)

Corpus Christi.

(★★)

Sir Henry Wotton .

(★★★)

Spettacolo miserabile .

(★★★★★)

وانتى ذكرت تلميحا كالعادة السائلة حين ذاك . ولحمت اللوحات بوجه خاص الى الفروق بين السلطان المقدس والسلطان العلماني الذي بنى عليه اهل فينسيا قضيتهم . ووقف أحد الممثلين في قارب مرتديا زيا يمثل المسيح وكتب على المنصة التي وقف فوقها شعار باللاتينية نقلا عن انجيل مرقس : « أعط لقيصر ما لقيصر ولله ما لله » . وفي قارب آخر ، بدا المسيح وهو يذكر الرسل بأن فسوسيتهم لا تبيح لهم اغتصاب سلطان الملوك الذين يحق لهم البت في مسائل البشر التي تخص عالمنا الأرضي . وجاءت أكثر الاشارات صراحة الى حماقات البابا في وصف الكنيسة بأنها كنيسة متلذبة (*) يساندها دوج فينسيا بمعاونة القديسين الدومينيك والفرنسيسكان . ووقف على كلا جانبي الكنيسة قسيس آخرون يشهرون سيوفهم العريضة وقد نقش عليها « فيفا الدوزي » .

وجاء الموكب ضربة دبلوماسية موفقة . فمتنما سارت السنيورة في الموكب قبل ذلك بتسعة أيام في « بنتي كوست » غير مصحوبة بأي سفير من السفراء الأجانب ، وانتشرت الشائعات بتخلي أصدقاء فينسيا عنها : وازدادت غبطة الحشود البشرية عندما تأخر ظهور السفير الفرنسي والسفير الامبريالي في احتفال السيد . وروى السفير الانجليزي ووتون ما جرى فقال : « في تصوري هناك سببان لهذا المظهر الوقور غير العادي - الأول - هو الحفاظ على تعلق الجماهير بالخزعات ولولائها الأعلى لهذه الحفنة من الأشخاص . السبب الثاني - لكي يعرف البابا (ولديه ما فيه الكفاية من الاستخبارات) بأنه رغم قراراته التحظرية ، فإن لديهم ما يكفي من القسس وغيرهم من رجال الدين القادرين على تحقيق كل ما يبتغي من هذا اليوم » . وحقق الموكب - ظاهريا - هذه الغايات ، وساعد على تحويل زمام الدبلوماسية لصالح فينسيا .

وهكذا تحولت المظاهر الاحتفالية ايان القرن السادس عشر الى صورة تلوح بما تنذر به الأحداث ومראה عامة تعكس صور القوى السياسية . وحل هذا الفن محل الفنون الأخرى كوسيلة سياسية ، ولكن طابعه الطبع والقداد على التكيف على أنحاء شتى ، قد استهوى من تدبروا على حكم الآخرين . وزودت المظاهر الاحتفالية أهل الصفوة في فينسيا بوسيلة بارعة لتطبيق شعار ماكيافيلي الذي رأى تفوق المظاهر على الحقائق في التأثير على الجماهير .



في جميع ما ناقشنا من أمثلة ، قامت الفنون بالافصاح عن افكار سياسية بالاستطاعة الاستعانة بها للقياس عليها . فلقد تسنى للفنون اعتمادا على الرمز والاستعارة من رفع شأن أية فكرة سياسية - مهما كانت وضعية أو محطة للشخص أو دالة على النفاق - الى مستوى عال ، مما جعل اللوحات يتشابهون هم والقديسون ، وصورت الآلهة على أنها تضطلع بدور توجيه عجلة الحرب أو الدبلوماسية . أما فينيسيا ذاتها فنظر إليها كخلاصة للفضائل اللاهوتية والسياسية والكلاسيكية ، وعلى الرغم من أن الصورة قد تغيرت ، وانضمت الآلهة الوثنية الى المسيحيين في بانثيون المدينة ، الا أن القياس والمجاز قد ظل قائمين . ولم تكن مثل هذه الطريقة في الاستدلال غير مألوفة لأن أغلب الفكر السياسي في عصر النهضة - حتى ما وضع مخططة اصحاب أرجح العقول - قد اعتمد على اللغة المجازية كقولهم مثلا « جسدا الملك » « مركب الدولة » « زيجة البحر » ، لكشف النقاب باستعمال لغة الآدميين عن متضمنات أي مبدأ معطي أو تجريد . وقد نظر الكثيرون - بقينا - الى هذه المقارنات نظرة الجدل ، ولكن ربما كان من الصعب معرفة الى أي حد أثرت مثل هذه العادة في المدركات والقرارات السياسية العادية . ففي أية حقبة تاريخية ، ليس في مقدور شخص واحد - ومن المحتمل أن يكون من المتعذر - تحديد التوازن الصحيح بين الايديولوجية والمعتقدات والموضوعية ، ودور كل منها في الحفز لانجاز فعل بالذات . ومع هذا فالظاهر أن الايديولوجية قد قامت في فينيسيا بدور بارز بين مؤيدي النظام ومعارضيه ، وفي احتجاجات عصر النهضة الأساسية ضد العادات الديكتاتورية للحكام الأوليجاركيين . ونظرا الى المارضة دائما على أنها عملية لاستعادة التوازن التقليدي لمسؤوليات وامتيازات جميع الأشراف . واستعان المعارضون بهذه الكليشيهات المستهلكة للنظام الوطني للمحاجة ضد هذا النظام ذاته .

لعل أهم صفة للناحية التصويرية السياسية في الفنون هي قدرتها على الإقناع . وقامت الصور المرئية بداهة الايمان فبسطت القضايا السياسية ، ومسختها ، بأن تجاهلت الوقائع المثيرة للاعتراض ، ووصت الرموز التي تربط بين الأفكار ، والتي قد لا يكون بينها أية علاقة منطقية أو واقعية . ولقد عثر أحد الكتاب (*) على ميل اقناعي مماثل في الكتب السياسية التي ظهرت في القرن الثامن عشر . وهناك أمثلة أخرى من السياسة قد ترجمت على نحو ما الى فن يمكن بالتأكيد اكتشافها حتى في وقتنا الحالي . غير أن الفن لم يبد في نظر الفينيسيين على عهد النهضة

مجرد تمويه أو شرح للقضايا العامة أو مجرد تعزيز للفروق في المكانة والدرجة في سلم المراتب . ولكن الفنون قد قامت - بالأحرى - بالتزويد بتعقيبات على النظام السياسي والاجتماعي برمته ، وبخاصة على طبيعة الفروق الطبقيّة وامتيازات النبلاء والمؤسسات المتوارثة المكتسبة . وإذا لمكن رد الفن في فينيسيا الى شيء ما أشبه «بالوظيفة» لكان بوسعنا أن نذكر اعتبار وظيفة تفسيرية . انه كان قراءة على الطريقة الفينيسية للتجربة الفينيسية ، أو بمثابة قصة قلّموا بروايتها بأنفسهم عن أنفسهم .

وتعد العلاقة بين رعاية الفنون والسلطان السياسي مشكلة أقل مراوغة إذ حرص اغني الأفراد الذين يشغلون أسمى وطائف السلطة على الحفاظ على سيطرتهم وحرصهم على جميع الأفكار السياسية في الفن . فلم تظهر سوى إمارات تافهة من عدم الاتفاق عن الصور السياسية في الفنون كالاختلاف حول طريقة تصوير سلطان الدوج بين أولئك الذين احتلوا الحلقة المحيطة من الأفراد الذين كانوا يتبادلون الوظائف الهامة فيما بينهم . ولاذ بالهصمت فقراء النبلاء والقلّة المميّزة (*) (التي تمثل المستوى الأدنى من سلالة أهل الصفوة) وجموع الشعب المحرومة من التصويت . ولربما كان الفن في وقت ما هو اللغة السائدة بين الشعب ، كما اعتقد برنسون (برنارد) ، ولكن ثمة جماعة صغيرة من الأقوياء كانت قادرة على اختيار ما ينبغي أن يقال . وفي القرن السادس عشر ، ازداد اختيار هذه الجماعة للغة لم يكن بمقدور غير قلّة من المثقفين فهمها : فما الذي يعرفه الصيادون وسائقو الجنود عن يوبيتير ومارس والإبجرامات اللاتينية ؟

إن هذه الصفوة (**) لا تنير المشعة . فلقد بين علمه الانثروبولوجيا كيف يسيطر الأقوياء في أية قرية في الكثير من المجتمعات التقليدية على الظواهر المقبولة بوجه عام والأكثر جماهيرية . ولاحظ مورس يكهام فيما يتعلق بالمجتمع الغربي أن « الفنون السامية » قد ارتبطت دائما بمراكز القوة ، وساعدت على توطيد أقدامها . ويتناسى الوهم الحديث الذي يزعم « أن الفنانين يتعين أن يتصفوا بالأمانة مع أنفسهم ، وأن لا يتبعوا أي شيء » الحقيقة بكل فظاظتها وبلاياها « - على حد قول دانتون - فظاظة الحقيقة التي أثبتت أن الفنانين لا ينصون بالحياة إلا تبعاً لإرادة أولياء نصتهم وزبائنهم ومريديهم . وما يعرف عن الأقوياء الذين يرفعون الفنون السامية أنهم قلما كانوا يهتمون بالحقيقة لذاتها . فلا موضع للفرد البوهيمي في فينيسيا على عهد النهضة . وباستثناء قلائل من الدوجات ، فإن الفنون لم تمجد تفرد النفس ، وتساعد المعارضة الشخصية لأي دور اجتماعي

متوارث ، ولكنها كانت تحمى مطالب المجتمع من الفرد ، وتقدم تفسيراً للنظام القائم .

بطبيعة الحال ، حدثت بعض تغيرات في طريقة الاستئصال السياسى للفن في القرن السادس عشر في فينسيا . فقد كشف انتشار المظاهر الاحتفالية وقبول الأسلوب المتيق والأيقنة (٤) ، والاهتمام بالاستعارات الوطنية التى ظهرت في القرن في أعقاب حرب تحالف كبرى - ان لم يكن حدوث تناظر بين مباشر ومطالبة الصفوة « بالنزوليتا » (النبالة) فانها كشفت على أقل تقدير عن بزوغ حضارة لم تلق ترحيبا من الفينيسى المادى مماثلا لقبوله وترجيبه بعالم الأسطورة الدينية الفينيسى والقيم المدنية العامة التى كانوا يدعون لها في المنابر في كل موعظة في الكنائس ، ومن الواضح أيضا أن الاهتمام بالحضارة الكلاسيكية لم يكن على أى نحو مناهضا لانصار الرأسمالية البورجوازية ، ولكنه كان أقرب الى رفضها كقيمة سائدة . وأخيرا فان هذه التغيرات في فن الدولة الفينيسية قد عبرت عن حساسية جديدة بين النبلاء دفعتهم الى تصور امكان تسخيرهم جهاز الدولة لغرض قيمهم وامتيازاتهم الحضارية على المجتمع برمتة . وبعد هذا التصور - بطبيعة الحال - تصورا ناقصا لما سماه مؤرخون كثيرون « بركة النصير » . ان ما سيطر على التحول الفنى في فينسيا بكل وضوح لم يكن تغيرا في الأحوال الاقتصادية أو الاجتماعية يمكن اثباته تجريبييا . بقدر كونه ادراكا للنبلاء لوجود تغير . فهل كان للنظرة للعالم التى ورثها النبلاء دور في تكوين الواقع بحيث لم يكن باستطاعتهم ادراكه على أى نحو آخر ؟ لم تظهر غير دلائل قليلة لماضيهم الأسطورى البطولى في واقع القرن السادس عشر في فينسيا . وأما أنهم لم يشعروا بالأمان نتيجة لذلك فهذا كان أمرا طبيعيا . ومع هذا فقد ورثوا عن أسلافهم أيضا علاجا لحالة عدم الأمان - يعنى اختراع الأساطير . إذ بدا لهم التعامل وصور أكثر تألفا للقوة جزءا من سعيهم ذاته وراء القوة .

(★) Iconography. (دراسة كل ما يمثل عهدا عن طريق دراسة الرسوم والتماثيل) .

المراجع

- D. S. Chambers — *The Imperial Age of Venice (1380-1580)*. 1970.
- A. G. Dickens (ed.) — *The Courts of Europe : Politics, Patronage and Royalty : 1400-1800* — (1977).
- Clifford Geertz — *Centers, Kings and Charisma : Reflections on the Symbolics of Power* — in *Culture and its Creators* ed by Joseph Ben David 1977, p. 150-171.
- Ralph E. Giesey — *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance —France*, (1960).
- Werner L. Gundersheimer — *Ferrara : The Style of a Renaissance Despotism* (1973).
- Johan Huizinga — *Homo Ludens — A Study of the Play-Element in Culture* (1950).
- William H. McNeill — *Venice : The Hinge of Europe 1081-1797* (1974).
- Edward Muir — *Civic Ritual in Renaissance Venice* 1981.
- Brian Pullan — *Rich and Poor in Renaissance Venice* (1971).

الرهبان واليهود

جيريمى كوهن

تزعت الكنيسة في بواكير عهدها ، اتباعا لتعاليم القديس أغسطين
اللى التسامح مع اليهود • كما قامت البابوية تقليديا بحمايتهم • ولكن في
القرن الثالث عشر ، تغير هذا الاتجاه كلية • فلقد شجب البابا جريجورى
للتاسع التلمود واليهود الذين تمسكوا بتعاليمه باعتبارهم ❏ انصرفوا عما
جاء بالتوراة ، وبينما أعلنت البابوية استعدادها لمواصلة حماية اليهود
« التوراتيون » ، إلا أن هذا العهد قد أثبت أنه عهد خداع وخسار بعد أن
سمحت البابوية على القول بأن مثل هؤلاء اليهود لم يعد لهم وجود •

وعكس الهجوم على التلمود باعتباره هرطقة تطورا مثيرا من الكنيسة
في القرن الثالث عشر تزعمته الأنظمة الجديدة للرهبان المستجدين •
وانصب جهد هذه الكنيسة على استبعاد اليهود من أوروبا • وهناك عاملان
اللها هذه الحرب الصليبية : الأول - هو توقع ظهور المسيح مرة أخرى ،
فقد أدى الايمان اليساوى (*) ، بعد أن أشعلت نبوءات الرهبان الكلابراني
يوالقيم من قيورى الحماسة للنشر المسيحية في أوروبا ، واعتلاق جميع أهلها
لها • ونبل كل من يقاومون هذا التيار باعتبارهم أحفادا للمسيح النجال •
واهم من ذلك ، فلقد بزغت فكرة جديدة عن الكنيسة في القرن الثالث
عشر مؤداها اعتبار كنيسة روما أكبر من مجرد نظام بابوى ، لانها
تحمل رسالة تضمن « العالم المسيحي برمته » • وقد تطلع الرهبان الى
تمويل أوروبا الى رابطة مقدسة تتبع المسيحية وتدين بالولاء المباشر لروما •
وبذلك ظهر تصور لاموتى جديد للمجتمع كوحدة عضوية • ولا موضع في
مثل هذه الرؤية للمنشقين والكفار ، واصبحت الضرورة تحتم إما أن
تتوافق هذه العناصر الغريبة هي والأمر الراهن أو تتبذ •

خلا عن مقال The Friars and the Jews كته Jeremy Cohn

ضمن كتاب Evolution of Medieval Anti-Judaism من ٢١٢ - ٢١٧ •

Messianic

(*)

(ترجمة كورنيل ١٩٨٢)

وعندما أدان البابا جريجورى التاسع (١٢٣٩) التلمود ووصفه بالانحراف عن التراث التوراتى اليهودى ، فانه فى أغلب الظن لم يتصور الآثار الهامة لتصريحاته على مجرى الأحداث التاريخية . فما كان بوسعه أن يتوقع أنه بكلماته قد أقر بداية نزعة أيديولوجية قد يرتكن عليها فى تبرير محاولات استبعاد الوجود اليهودى من عالم المسيحية ، وأن ما قام به كان بمثابة ابتعاد جذرى عن الموقف الأغسطينى القائل بأن اليهود يحتلون مكانة محقة وضرورية فى المجتمع المسيحى . على أن انتباه جريجورى للاختلاف بين ديانة اليهود المعاصرين واليهود التوراتيين الذين رغب أغسطين فى التسامح معهم ، بالإضافة الى نداء البابا الذى قال فيه ان الايمان بالتلمود « هو السبب الأساسى الذى دفع اليهود الى التمسك بعناد بعدم الوفاء بالعهد » قد وضع الأساس الهام الذى استند اليه كل ما جاء بعده ، ففي الأجيال التى تلت فى أعقاب مشاحنات باريسى ١٢٤٠ والحرق المبدئى للتلمود ١٢٤٢ واصل أعضاء محاكم التفتيش فى شتى أنحاء أوروبا عملية اضطهاد المؤلفات الرابانية(*) ، وأرغموا اليهود على الخضوع لمواعظهم الملتزمة . وعندما سنحت لهم الظروف غالبا ما سموا الى القضاء الكامل على المجتمعات اليهودية النوعية . وفى بواكير القرن الرابع عشر ، أحرق برنارد جوى (**) التلمود حتى فى علم وجود اليهود . وفى ذات الوقت ، وبعد أن أصبح الهجوم على العبرانية الهاخامية عملا دائما للتصاعد لمحاكم التفتيش ، قامت المدرسة اللومنيكية الأساسية لرايموند دى بينافورتى بتضخيم الاتهام الموجه لليهود وتلمودهم بالهرطقة . وفى غضون عدة عقود ، بعد أن أتم رايموند مارتينى كتابه « خنجر الايمان » جمعت جامعة باريسى براهيته ونشرت فى المحاضرات اللاهوتية التى ألقاها نيقولاس من ليرا . وأخيرا أنتج نفر من اللومنيكان والفرنسيسكان الآخرين الى اتساع الايديولوجية الجديدة ، وحاولوا غرس فكرة نبذ اليهود فى الضمير الأوروبى . واضطلع بهذا الدور رايموند لول فى حملته المحكمة لتتنصير اليهود ، ودعوته الى الخلاص ممن يرفضون التعميد . وتهنى بهذه المهمة أيضا فى عطايتهم الشعبية (***) ادمرجو فى كتابه المزين بالصور عن الشعر الرومانتيكى ، وبرتولت فون ريجنزبورج (****) وجوردانو ريفالتو (*****) .

ومن المعترف به عدم استطاعة هؤلاء الرهبان زهاء قرن من الزمان من تعديل نظرة جميع للمسيحيين الى المسألة اليهودية . فلم تحاول البابوية فى العصر الوسيط من الناحية الرسمية المطالبة باقصاء اليهود الأوربيين ،

Gui (★★) rabbinic (★)

Emergand — Pugio Fidel. (★★★)

Berthold von Regensburg (★★★★)

Giordano da Rivalto. (★★★★★)

أو تعذيبهم جسدياً . واستمر بعض القسس في اتباع الطريقة العتيقة في المجادلات المناهضة لليهود ، والتي لم تكن مرتبطة باليهود والعبرانية في أيامهم إلا برباط واه نسبي . وعكف حتى رجال الدومنيكان والفرنسيسكان على تأليف كتب من هذا النوع الذي يضم نفس المجادلات من حين لآخر . غير أن استمرار بقاء الاتجاه القديم ضد اليهود لم يخذل أو لم يحل دون العويل المتواصل للاتجاه الجديد ، والتأثر به . وعلى الرغم من أن البابوية كانت تحمي اليهود من الناحية الرسمية ، إلا أنها كانت مضطرة إلى الاقتصاد على حماية من توافقوا والتصور الأغسطيني الكلاسيكي لانصار التوراة (العهد القديم) ، وإن كان هذا النوع من اليهود لم يعد له وجود . فمثلاً أضاف البابا انوشنتي الثالث لتفسيره للفرمانات البابوية (*) التي ضمنّت لليهود حقوقهم وحرياتهم في نطاق المجتمع المسيحي شرطاً جديراً بالإشادة : « ومع هذا فإنا نود أن يقتصر من يشملهم هذا الفرمان بالحماية على من لم يصدوا إلى التآمر ضد العقيدة المسيحية » . وتبعاً لتقدير الرهبان للعبرانية الحاخامانية ، فإن مثل هذا التعهد قد يعني استبعاد نسبة كبيرة من اليهودية الأوروبية ، وإن لم يكن يستبعد اليهود الأوروبيين جميعاً . وفي القرن الرابع عشر ، كاد الفرمان - بوجه خاص - والتعهد بالحماية البابوية لليهود - بوجه عام - يفقدان تأثيرهما الصلي . أو كما بين حديثنا والتر باركر : بينما يصح القول بأن معاملة اليهود تبعاً لما جاء في مؤلفات المشرعين قد تحسنت بالفعل إبان القرن الثالث عشر ، إلا أن هذا الأمر قد اقتصر على النواحي القليلة الأهمية لليهود المعاصرين كالإتجار في العبيد من غير اليهود . ولم يشتمل على المسائل الحيوية مثل حق العروسة ونشر المؤلفات الحاخامانية .

وشخص بعض المؤرخين هذه التطورات بقولهم إنها قد كشفت الفجوة القائمة بين الناحية النظرية والناحية العملية في السياسة اليهودية في أواخر عهد الكنيسة الوسيطة . وهو تناقض قد أدى إلى أحداث اضطراب في صفوف المجتمع المسيحي ودفعه إلى اتباع طريقة عنف في التعامل واليهود على أن ما تكشف لي دفعني إلى إعادة تحليل أوجه التناقض . واعتبارها قائمة بين اتجاهين أيديولوجيين مختلفين : الاتجاه الأغسطيني ، واتجاه الرهبان . وكان للمعان في أواخر العهد الوسيط على اليهودية المعاصرة ما يبرره من الناحية اللاهوتية . وفوق ذلك فقد كانت صلة المستجدين (*) والعوام في أوروبا أوثق من صلة البابوات والمشرعين مما

Stout Indelay.

(*)

القسس الذين يحبون على الاستجداء والتسول .

mendicant (**)

ساعدهم على اتباع ايدئولوجيتهم فى المعاملات المباشرة مع اليهود وساعدهم
ايضا على التعبير عن مشاعرهم عند التعامل مع جمهور اكبر وأكثر تنوعا .

وباستدائه من القرن الثالث عشر ، وبعد ذلك ، استفحل العدوان
المناهض لليهودية فى أوربا . فلأول مرة ظهرت صورة اليهود كعلاء نشطين
للسيطان ، واتهموا اتهامات لا حصر لها بمعاداة المسيحية وعالمها والمسيحيين
كأفراد . وظهرت لأول مرة فى أوربا ابان القرن الثالث عشر ادعاءات
القتل كصيفة متميزة عن الاتهام الأقدم بالتنكيل بالطقوس واتهامات تدنيس
القربان المقدس . وفى هذا القرن ، صور اليهود فى الفن المسيحى على نحو
يكشف بقدر ملحوظ ازدياد العدوان والتحقير بمد أن ظهرت أول أمثلة
لمجموعة الصور المزدولة (التى صورت اليهود يرضعون من حلمة خنزيرة)
بالاضافة الى شيوخ تصوير اليهود بصحبة الشياطين . واختفت الصور
التي صورت اليهود كجيرانهم المسيحيين ، كمجرد رموز فى دراما التاريخ
الدنيى ، وتحولوا الى أعداء خبيثاء للمسيحيين والكنيسة . وكثيرا ما كانوا
يظهرون فى هذه التصاوير كنماذج للهرطقة . وبدأ طرد اليهود الأوروبيين ،
واستمر بلا انقطاع . وما أن جاء منتصف القرن التالى حتى بدأ توجيه
اللوم لليهود بعد تفشى الطاعون فى البلاد أمرا لا منلوحة منه . وأبديت
طوائف عديدة من اليهود إبادة كاملة فى ألمانيا . وفى منتصف القرن
السادس عشر ، خلعت معظم بلدان غرب أوربا من اليهود . ونظرا للتأثير
العالم للدين على الشعب فى أوربا الوسيطة ، لذا يصعب الاعتقاد باحتمال
حدوث تغير فى الأوضاع لو أن الكنيسة استمرت ملتزمة باتباع السياسة
الأغسطينية التى تدعو الى التسامح واليهود واستبعاد التصفية الكاملة
لليهود فى غرب أوربا . فليس من شك ان حدوث تغير فى الاتجاهات
اللاهوتية المسيحية نحو اليهود ليس بمقدوره وحده استبعادهم من المجتمع
الأوروبى . اذ كان دور الرهبان ضروريا بصفة حيوية ، لأنه كان سيساعد
فى نهاية المطاف على اضطلاع العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية
بنورها .

ولقد أفاضت الكتابة التاريخية اليهودية الحديثة فى الحديث عن
محنة اليهود ابان القرون الأخيرة من العصر الوسيط . ولن يساعد أى اسهاب
فى الكلام عما تعرضت له الطائفة اليهودية فى أوربا الوسيطة من انحلال
عن توضيح ما نرمى اليه توضيحا بناء . وببلا من ذلك ، أرى أن نظري من
سباق أرحب فى أمر الايدئولوجية الجديدة المناهضة لليهودية عند الرهبان
المستجدين (المنديكيتين) والموجهة ضد العبرانية الهاخامية فى القرن
الثالث عشر ، ونسأل من أين بعثت ؟ وما الذى أدى الى حدوث الهجوم

اللاهوتى من قبل المنديكيتين على العبرانية الماخامانية فى القرن الثالث عشر ؟ • وهناك احتمال يرى أنه لما كان الرهبان كثيرا ما اعترضوا على مطالب الطبقة المتوسطة المسيحية واستجابوا لها لذا فاعلمهم شعورا بالحد والنقمة - بطبيعة الحال - على اليهود الذين سادوا طويلا الكثير من مبادئ التجارة وعمليات الاقراض فى أوروبا الغربية (وكانوا الى جانب ذلك من الكفار) وساعدت حالة الكنيسة فى بداية القرن الثالث عشر ، والنقى لعب فيها الرهبان دورا حاسما على زيادة العداء نحو اليهود • غير أنه رغم ما فى هذا التفسير من اقتراب من الحقيقة ، الا أنه لم يبين الفحوى الفكرى لهجوم الرهبان المستجدين على اليهود • وما من شك فى أن البداية الفعلية للمواجهة بين الرهبان واليهود قد اعتمدت الى حد كبير على ظروف عرضية عابرة كفضض أحد اليهود الذين افشوا أسرار مؤلفات موسى بن ميون الى محكمة التفتيش فى بروفانس ، أو قد يرجع ذلك الى انتقام أحد المرتدين مثل نيقولاس دونيت • ومع هذا وعلى منتصف القرن الرابع عشر ، فإن هجوم الرهبان على اليهود لم يعد يتصف بعرضية أو خضوعه للمصادفات • فلقد مثل محاولة متعمدة من قبل جماعات الرهبان المستجدين (المنديكيتين) لتخليص أوروبا من العبرانية المعاصرة • فما الذى جرى فى الجو الدينى وفى غير أوساط المفكرين ودفع الرهبان الى التخلي عن الاتجاه الانعسطينى السابق والاتجاه الى هذا الاتجاه المختلف ؟ وإذا راعينا أن اليهود الأوربيين قد عاشوا دوما تبعا لتعاليم التلمود - وهذا حقا ما حدث - فما الذى حصل ودفعهم على حين غرة الى اتباع اتجاه جديد يصف العبرانية الماخامانية بالهرطقة وبأنها لا مكان لها فى عالم المسيحية ؟

لعل أحد العوامل التى تسببت فى ذلك هو الانشغال المتزايد بفكرة اقتراب الآخرة^(*) وبمختلف النظريات عن تماقب العصور فى التاريخ الاجائى للعالم • فلقد أعاد كثيرون من الكتاب المهمين فى القرن الثانى عشر والقرن الثالث عشر الاهتمام البطريركى القديم بتقسيم التاريخ الى عصور • ولا يخفى أن أهم هؤلاء الكتاب وهو يواقيم الفلورى (١١٣٥ - ١٢٢٢) قد غرس فى بقاع كثيرة من أوروبا فكرة توقع حدوث نقلة وشيكة الى العصر النهائى الاكمل للروح • وكما بينت مارجورى ريفس^(**) وآخرون : ان هذا الاحساس بحدوث تغير وشيك كان متوارثا حتى فى كتابات كثيرين من الخصوم الرئيسيين لفكر يواقيم • وقد ضم هذا الفريق جماعة من الوعاظ وتقرأ من الفرنسيسكان الذين ظلوا يتبعون اتجاهها محافظا خلال المشاحنات المذهبية للعصر • ولقد عكس روجر بيكون (المشهور بدواعته)

Salvific.

(*)

Reeven

(***)

ونيقولاس من ليرا ، تأثير يواقيم على مؤلفاتها . وكان بونا فتورا الذي كان بالذات من المدافعين عن النحلة الفرنسيسكية ضد أنصار يواقيم ، وهاجم نظرات يواقيم في عدة نقاط ، كما لاحظت ريفس « من أنصار يواقيم » « رغما عنه » .

وعادة تتضمن مثل هذه الأوصاف لنهاية العالم كتلك التي فاه بها يواقيم وتلك التي أثارها تركة يواقيم تغل جميع الكفار عن أديانهم واعتنافهم للمسيحية . ومن ثم يصح القول بأن التوقعات المسيانية(*) قد أسهمت في الروح العامة للطاعة إلى اعتناق المسيحية التي عرضها الربان خلال القرن الثالث عشر . فلما كان من بين جميع الكفار يفترض أن اليهود هم على رأس القائمة التي يتعين اعتناقها للمسيحية لذا يحتمل أن يكون كثيرون قد نظروا إلى عملية تنصرهم جملة واحدة كوسيلة لتخليص عالم المسيحية من العبرانية كهمة ملحة يتعين القيام بها لتعبيد الطريق أمام الخلاص النهائي . وهكذا اتخذ تنفيذ أخطاء اليهود طابعا أشد عدوانية أكثر مما تصف به عندما كان يقصد به أساسا « الاستهلاك » داخل المجتمع المسيحي . وقد استخلص يواقيم نفسه - الذي نسب أهمية خاصة لتنصير اليهود في بيانه لليوم الآخر - هذا الارتباط بين هذا الشر من الجدل وبين الأخرى- إذ كتب مهيدا لمجادلته(**) : « فكر كثيرون في الرجوع إلى الأسفار المقدسة لمواجهة الغباء المتيد لليهود ، لأنه إذا لم يوجد من هو قادر على صد من يهاجمون إيماننا ، فإن الفرصة مستحقة حين ذاك لأعداء الصليب المسيحي للسخرية من سيطرة من يؤمنون بالمسيح ، وصيغاني هذا نفر من ضعاف القول من القضاء على إيمانهم . واثني أود أن أعارض هؤلاء (اليهود) وخيانتهم لا من أجل هذا السبب فحسب ، وإنما أيضا لأنني اعتقد أن الوقت مناسب للاشفاق عليهم ، يعني لمواساتهم وتنصيرهم » .

واستنتج بعضهم احتمال ارجاع مهاجمة انوشنتي لليهود إلى توقعه للمرتد(***) وعندما عقب الفرنسيسكي الروحي بيتر أوليفي على « المرتد » ، فإنه طالب أبناء طاقفته بالتبشير في صفوف اليهود . ولما كان اليهود قد وصفوا تقليديا بأنصار المسيح النجال ، لذا ربما يكون الاقتراب الوثنيك للمركة بين هؤلاء الانصار وقوى المسيح قد أضاف بعدا جديدا للعناء ضد اليهود .

Messianic

(*)

9dversus Iudeos.

(**)

apocalypse

(***)

والظاهر أن الاتجاه الجديد نحو اليهود قد تزود بقوة دافعة أبعد من ذلك من الموجة المتصاعدة في العوالم الكنسية التي اعتقدت أن كنيسة روما ليست مجرد مقر للبابوية ، أو مجرد شريعة محدودة للبابا في عالم المسيحية الخاضع للسيف الروحي والسيف الزمني ، ولكنها بالأحرى تضم عالم المسيحية بمختلف نحلها وحشود المؤمنين(*) . ولقد احتلت دوما فكرة الكنيسة ككيان يعلو على كل الأوطان مكانة بارزة في اللاهوت الكاثوليكي ، ولكنها بدأت تحدث تأثيرها الأكبر على الضمير الأوروبي بعد حركة الإصلاح الجريجورياني والخلاف حول أسلوب تقليد المناصب الدينية في القرن الحادي عشر . وعندما حاولت الكنيسة تعديل مسار عالم المسيحية في أوروبا تبعا للاتجاه الجريجورياني ، فإنها طالبت أيضا باحتلال مكان الرئاسة في هذا المجتمع ، فاقصت الحكام الدينيين وحطت من مكانتهم وانزلتها إلى مجرد مكانة ثانوية من حيث السلطان والأهمية . وحلت نزوع للنظر إلى المجتمع في جملة كوحدة عضوية يعتمد مبرر وجودها على السعي لتحقيق الوحدة الكاملة للمسيح على الأرض في نهاية المطاف . وفي نطاق مثل هذه الوحدة ، تقاس كل شئدة أو كل وحدة من مكوناتها من منظور غائي . فلا يقتصر الأمر على وجوب نهوض كل مكون من الكل بمثل الكل ، ولكن عليه أيضا أن يجسم في مستوى ميكروكوسمي (مصغر دقيق) مثل الكون الأعظم . وهكذا وتبعا لذلك تكون الطبيعة المسيحية لهذا الكون الأصغر قد حددت ضرورة الخضوع لحكم من أحسنوا تأمل هذه الطبيعة . ولما كان المجتمع في جملة يرجع في كفته من حيث القيمة والأهمية على كافة أبنائه مجتمعين لذا فإنه يصد أي سماح للنزعة الفردية أو الانحراف في نطاق المجتمع في شموله ، ومن ثم فإننا نرى كيف عبر أوتو جيركه عن هذه الحالة بقوله :

« هذه هي الصفات الثيوقراطية والروحانية التي تجلت في المذاهب الوسيطة للمجتمع . فمن ناحية - أن كل تنظيم للمجتمع البشري لابد أن يظهر بمظهر متجاوب والوحدة العضوية في مدينة الله(**) التي تضم السماء والأرض . ومن ناحية أخرى - يجب أن يكون الهدف الأبدي والآخرى لكل فرد على نحو مباشر أو غير مباشر هو الذي يحدد هدف كل جماعة يشترك فيها » .

واقترع من التحقق هذا التصور للعالم المسيحي وما يتضمنه من نظام حكم قائم على الترتيب الهرمي ، إبان النصف الأول من القرن الثالث

Congregatio fidelium

(*)

Civitas Dei.

(**)

عشر الذى بدأ بالبابا انوشنتى الثالث ، اذ ساعدت محاولات انوشنتى لاصلاح الكنيسة ، وحملاته ضد مختلف أعدائها ، على تحقيق الوحدة الكبرى للعالم المسيحى تحت اشراف البابا . وتحدث كثيرون عن انوشنتى فوصفوه بأنه قد تفرد بكونه البابا الذى انصح فى علاقاته بالحكام الدنيويين عن المزامم البعيدة للسيادة البابوية للعالم . ولكن وبفض النظر عن طريقة تقييمنا لمزاعم انوشنتى عن السلطان الدنيوى ، فان رغبة البابا فى توحيد المجتمع المسيحى لم تنبغ صراحة الا فى المجمع المسكونى الرابع (*) الذى دعا الى عقده ١٢١٥ . فلم يقتصر انوشنتى فى دعوته لهذا الاصلاح على القسس الكاثوليك ، ولكنه دعا ايضا بعض عامة الناس وممثلي البطريريكيات اليونانية الأربع الى هذا المجمع القلسمى ، لانه قصد أن يكون هذا الاجتماع ممثلا صحيحا للعالم المسيحى فى جملته . واسفر هذا الاجتماع عن تحديد مسئوليات عاتية « كاصلاح الحياة المسيحية وقمع الهرطقة وتنظيم الكهنوت وشن الحروب الصليبية » والعديد من المسائل الأخرى . فلا عجب اذا دعمت مثالية انوشنتى وأفعاله الى تصور الوحدة المسيحية ككيان عضوى . وسمحت لها بالقيام بدور فعال فى التأثير على أوروبا فى القرن الثالث عشر .

وتكشف الاهتمام الكاسح بالتنظيم الشامل الصحيح والوحدة الوظيفية للعالم المسيحى فى العديد من المظاهر فى المناخ الروحاني والفكرى للعصر . وأوضح العديد من مؤرخى الحضارة كيف تغلب الاهتمام بإحداث توليفة موحدة فى جانب الكشف الفكرى والنواحي الإبداعية الفردية على حركة الهيومانية فى عصر النهضة فى القرن الثانى عشر . انها الحركة التى أفسحت المجال للنزعة المدرسية (الاسكولائية) فى القرن الثالث عشر ، وسرعان ما أصبح الاتجاه التركيبى والاضاحى فى ميدان العلم ، تمسحيا مع المبادئ الفلسفية والمنطقية ، على رأس منجزات الكتاب المدرسيين . وظهرت بين علماء لاهوت القرن الثالث عشر نزعة لاعادة تفسير الموضوعات التقليدية للطبيعة والعناية الالهية ، حتى يتزايد الاهتمام بالحياة فى هذا العالم . وسواء نظرنا الى هذه الظاهرة بمنظور القديس فرنسيس الاسيزى ومحاولته الحياة تبعا لمبدأ التقوى الانجيلية باعتزال المجتمع - وهى طريقة فى الحياة تركز جل اهتمامها على الجانب الروحي فى الطبيعة - أو نظرنا اليها بمنظور توما الاكوينى ، وتقديره للخير الكامن فى الطبيعة ، فاننا سنرى أن النزعة اللاهوتية الجديدة قد سمحت بتضييق الفروق بين الجانب الروحي والجانب الدنيوى فى الحياة اليومية ، وإن

كانت قد حثت على محاولة توسيع جميع جوانب الفرد في سميه لتحقيق
المثل الدينى الأعلى . ويكس حتى طراز العبارة في النص الذي عبرت
عنه اكمل تعبير الكاتدرائية القوطية الاهتمام الجديد بأحداث توليفة تضم
التجربة الانسانية في شمولها . وتبعا لما كتبه أحد الكتاب : « لعل
الكاتدرائية سيفهم مغزاها فهما أفضل لو نظر اليها كنموذج للكون الوسيط »
وكانت الشفافية اللاهوتية لهذا الكون هي التي حولت النموذج الى رمز » .

وعندما ركز كل انسان في شتى مجالات الابداع الفكرى الانساني
على الوحدة الوظيفية لعالمهم - والمستندة على فكرة كلية كنيسة روما -
فقد رأى كثيرون أنه من المناسب تسمية المجتمع المسيحى في جملة بالكيان
الروحانى للمسيح(*) . وإبان القرن الثالث عشر ، شاع استعمال هذا التعبير
المجازى للدلالة على المجتمع الذى يضم جميع المؤمنين بدلا من دلالة على
جسد المسيح كما هو متضمن روحيا في «السر المقدس» (**) كنتيجة لزيادة
التشبيث بمذهب «التجسد» الذى أدى الى وصف القربان المقدس بالكيان
الروحانى للمسيح . وفى القرن الثالث عشر ، نزع الفلاسفة وعلماء
اللاهوت والمحامون الى الاعتراف بوحدة تصور الكيان الروحانى للمسيح
للتعبير عن تصورهم للعالم المسيحى . وسرعان ما اتجه كثيرون الى وصف
الدولة على نحو مماثل . وأثبت المصطلح فاعليته في الإحاطة بالغاية والطبيعة
السلطة والتكوين المثالى للمجتمع المسيحى ، كما هي منعكسة في المجتمع في
شموله ، وفى طريقة عمل كل عنصر من مكوناته . وفى ديباجة قرارات
المجمع الرابع فى لاتيران أشير الى تأييد المجمع لهذه النظرة :

« هناك كنيسة عالمية واحدة للمؤمنين ، لن يشتمل أحد خارجها قط
بالأمان . وفيها يضطلع يسوع المسيح ذاته بدور الكاهن والضحية في
ذات الوقت . فجسده ودمه محتويان في القربان المقدس للذبح في شكل
الحبز والنبيذ ، باعتبار الحبز قد تجسد في الجسم والنبيذ في الدم بفضل
القوة الالهية . وحتى نبلغ بسر وحدة (المسيح) الكمال ، بوسمتنا نحن
أنفسنا أن نتلقى منه ما تلقاه في صبيلا . وليس بمقدور أحد النهوض
بهمة هذا العشاء الربانى ما عدا القس المرسوم طبقا للطقوس الدينية ووفقا
للصلاحيات الكنسية التى منحها يسوع المسيح نفسه للرسل وخلفائهم » .

وعندما قدم المجمع هذا البرنامج فى قراراته ، فإنه أعلن فى ذات
اللوقت عن عالمية الكنيسة ، ووحدةها ، وربط بين هذه الوحدة وسر تجسد

جسم المسيح ، وشدد على الدور الاساسى للكنيسة فى البلوغ بهذه الوحدة
الكمال .

وعندما عبر توما الاكوينى عن هذه النظرة بقوله : « ان الكنيسة
المقدسة قد وصفت بالجسم الروحانى الواحد من قبيل التشبه بالجسم
الفزيائى للانسان » ، اكتسب هذا القول أهمية خاصة لوجود توافق بين
المهد الذى سادت فيه وإعادة استعمال تصور التكامل العضوى أو الاتحاد
على غرار « الشخصية المعنوية » فى نظريات السياسة والقانون الغربية .
ولما كانت الصورة الأنثرومورفية قد توافقت فى مصطلح الكيان الروحى
ومعنى الاتحاد(*) على خير وجه فسرعان ما استعادت الصورة الأنثرومورفية
جزئيات تصورات كيف يتعين أن يعمل العالم المسيحى ؟ . وعكف
المفكرون الكنسيون فى القرن الثالث عشر - بوجه خاص - بحكم اهتمامهم
بتضمين النظام المناسب للعالم فى نظامهم التشريعى على استعمال تصور
الكيان الروحى المتحد فجعلوه أساسا لنظريتهم فى النظام الموناركى
البابوى . فكما تحكم الرأس الجسد ، كذلك يتوجب أن تكون كنيسة روما
محكومة برأسها ، أى بالمسيح ، ويمثله البابا على الأرض . ومنطق هذا
التكوين السلطوى مستمد بطريقة مباشرة من الأهداف الخلاصية للمجتمع
المسيحى . غالبابا هو المسئول الأخير عن صالح الأرواح المسيحية . ولذا
لم يعد المسيح يسلطانه على الأرض لأحد خلاف تابعه (معنى البابا) حتى
يتسنى لجميع المسيحيين أفرادا وجماعات الاسهام بفاعلية فى الرسالة
المقدسة للكنيسة . وتحقيق خلاص المؤمنين .

وهكذا ترجم مفسرو القانون الكنسى الأفكار الجارية عن وحدة العالم
المسيحى الى قانون ونظرية تنص على تمتع البابا بكامل القوى . وفضلا
عن ذلك ، فقد طلبت البابوية بالتضوع المباشر للحكام الزمانيين الذين
هددوا أهدافها . فلم تتردد جملة مرات عن تجريد الامبراطور المشاكس
فردريك الثانى من نفوذه وحرمانه من رعاية الكنيسة . وطالب البابوات
بسلطات تشريعية وقضائية أوسع لتطبيقها على المسيحيين ، وأيضاً على
الكفار . وأصدر البابا جريجورى التاسع ١٢٣٤ أول تشريع رسمى
للقانون البابوى للتأكد من تيسير اداة ممتلكاته . وعلى الرغم من أن
محاولات البابوات لم تنض يلا معارضة باى حال ، الا أن اتجاهاًتهم
الموناركية قد أثبتت كيف استندت الحكومة الى الوعى الذاتى بفكرة العالم
المسيحى خلال هذه الحقبة المستعمدة من المجتمع المسيحى العالمى على
الأرض . وقد استخلص البابا بونيفاتس السابع هذا الارتباط . ولعل

قانونه(*) قد افصح على نحو بالغ الصراحة عن المزاعم البابوية الوسيطة في القوة والسلطة عندما قال :

« لما كانت هناك كنيسة رسولية وكنائس مقلدة واحدة ، لذا فنحن ملزمون بالاعتقاد في وجودها . ونحن ايماننا على ذلك . وعلينا أن نمتدح بكل بساطة بها ، وبعدم امكان الخلاص أو غفران الخطايا عن غير طريق الكنيسة » . كما صرح راعيها في « الأناشيد » : « الواحد هو يمامتي التي تتمتع بالكمال . فهي الوحيدة من بين بنات امها التي اختارتها بعد أن حملتها » والتي تمثل جسدا روحيا لاهيا رأسه المسيح ، بينما رأس المسيح هو الله . ففي هذه الكنيسة هناك سيد واحد وايمان واحد وعماد واحد . فعندما حدث الطوفان لم يوجد أكثر من سفينتين واحد يمثل الكنيسة تتحرك بفضل مجهود ذراع واحدة ، ولهذه السفينة ماسك واحد لدفعة وربان واحد هو نوح . وقد قرأنا أن كل ما كان خارجها قد تعرض للتهلكة . لذا فليس هناك غير رأس واحدة . وهذه الرأس هي الكنيسة الوحيدة ، وليس هناك رأسان ، كما هو الحال عند الوحوش . يعني هناك المسيح ومعاونه بطرس ومن خلفه » .

وعندما أصدر البابا يونيفاتشي السابع قراره السالف الذكر ، لم تكن الحقائق السياسية في أوروبا الغربية ملائمة لهذا المثل الأعلى الدعائي إلى الاكتفاء بنظام بابوي موحد كامل يمسود العالم المسيحي ، فما لبث أن تصاعد تصور الدولة القومية المتمايز ، وظهر لمالم الوجود . ومع هذا فقد ثار الجدل ، وقيل انه خلال القرن المنصرم جنح عديرون إلى تخيل سيادة الوحدة على الكثرة في المجتمع السياسي . ولو صح ذلك ، فبمقدورنا أن نتوقع قيامهم بالتعبير عن ولائهم لمثل هذا العالم المسيحي في شكل مشاعر أشبه بالمشاعر القومية والوطنية . وعلى وجه الدقة ، إبان القرن الثالث عشر ، أدرك العلماء ظهور أول علامات للقومية الوطنية في أوروبا الغربية في قوانين الصحر وأساليب دعايته . وعلى نهاية القرن ، عندما بدأت السلطة الموناركية للبابوية في الانحلال أصبحت كلمة « باتريا » تدل على كيانات قوية مثل إنجلترا وفرنسا . غير أن فكرة « الباتريا » والولاء (التي كانت تسمى آنئذ بالوطنية) قد ظلت دوما تمثل دوافع هامة في لاهوت الكنيسة . وتمشيا مع ذلك ، رأينا اننسست كاثوليكيتي بحاجة ويقول : « على أقل تقدير ، بوسعنا أن ننظر في احتمال حدوث ذلك » . وقبل أن تحقق المذاهب القانونية والانسانية تأثيرها كاملا ، كان التصور الاقليمي الجديد لمعنى الوطن (باتريا) قد نما كنتيجة جانبية لاعادة صبغ

(*) Jnam sanctam. (١٧٢٧) .

التقليد المسيحي بالصيغة الألمانية أو الدنيوية . ويصح القول أيضا بأن الشعور الوطني الجديد قد استند الى قيم أخلاقية منقولة من « الباتريا » في السماء الى السيادة على الأرض . وزيادة في التحديد نقول ان كانتروفتش قد بين أنه كما حدث في إحدى نظريات البابوية(*) فإن بزوغ مشاعر الوطنية لصالح النظام السياسي كانت مستمدة أيضا من الميل الجادى للنظر الى العالم المسيحي « ككيان روحي » . ولقد انبثقت الوطنية أيضا - الى حد ما على أقل تقدير - من تصور العالم كوحدة على غرار وحدة المجتمع المسيحي العالمي .

وفي أى مجتمع ملتزم بالمثل الأعلى للوحدة العضوية ، ويطالب جميع أبنائه بالمشاركة بدور لا يتجاوز هذه الوحدة التى تحدد مثله الأعلى وطريقة تنظيمه على غرار الجسم الإلهى للمسيح ، والذي يعمل (من الناحية النظرية على أقل تقدير) ، كنظام موزاكي مركزى يعمل تحت إمرة نائب المسيح على الأرض ، والذي ساعد على ظهور الشعور الجارف للوطنية لصالحه ، فإنه لا وجود لأى موضع فى مثل هذا النظام للكفار . ولقد ساعدت هذه التيارات فى الفكر السياسى والدينى فى القرن الثالث عشر على تهيئة المناخ المناسب - يقينا - لاستبعاد اليهودية والكفار ، الذين تمتد جذورهم إلى الأرض امتدادا عميقا فى العالم المسيحي . ومع هذا فليس بعض تطورات أخرى قد دفعت عملاء الكنيسة بـ مثلما فعل الرهبان - لتفتيق عن جوهر العبرانية المعاصرة ووضع نظرية الهرطقة اليهودية التى يروت انقطاع التسامح السابق الذى نادى به الأغسطينيون . فلقد بلغت سلطة النظام الكنسى لزوما ووحدها أوجها خلال النصف الأول من القرن الثالث عشر ، وعلى أواخر القرن وأثناء القرن التالى ، فإنها اتجهت فى طريق أقرب الى الانحلال ببطراد . وعندما أصبحت بالتهديدات الوشيكة - مثلما حدثت فى حالة معظم الامبراطوريات عندما تبلغ ذروة تضخمها - من القوى ذات الطرد المركزى ، والتى تؤدى الى الانكماش والانحلال ، حاولت الكنيسة حماية المكاسب التى حصلت عليها ، وسعت الى تحصين نفسها فى قمة سلطتها ، وكشفت فى ثلاثة اتجاهات عامة أقصى أساليب الدفاع التى عرفت عن الامبراطوريات المتدهورة .

فالاولا وبينما كانت الدفعة نحو تحقيق الوحدة الكاملة للعالم المسيحي تضم المحاولة اللاتينية (الاسكولائية) لإنتاج تركيب فكرية تمكس هي ذاتها هذه الوحدة ، فإن الروح الدفاعية للقرن الثالث عشر قد كشفت عن نفسها فى محاولتها التحكم فى الفكر الانساني ، وتنظيمه . فنظر الى

الأفكار ، وإلى المعتقدات التي لا تتوافق توافقا دقيقا هي وأفكار المؤسسة الكنسية على أنها تضعف سلطان الكنيسة ، وتهدد بالقضاء على المسيحية التي كافحت الكنيسة لتوطيدها . وكان لا مفر من أن يدعوا المثل الأعلى للمجتمع (الشمولى أساسا) الذي تسمى الكنيسة من أجله إلى ظهور تيارات فكرية ولاهوتية معادية ، أدت بدورها إلى ازدياد صرامة رد الفعل الكنسي . ولقد رأينا بالفعل التعريف البابوي للهراطقة خلال هذا العصر ، وكيف اعتبرتها جريمة خيانة ضد العالم المسيحي ، وترتب على ذلك انشاء محاكم التفتيش لمحاربتها . وكما رأينا ، فإن الهراطقة - بوجه عام - والهراطقات المعاصرة - بوجه خاص - قد عارضت الكثير من الأركان الأساسية للمجتمع المسيحي الوسيط . وكل ما نسعى لتوضيحه الآن هو تأكيد الارتباط الكامن بين محاكم التفتيش والرأس الدينى للجسم الإلهي للمسيح . وكما لاحظ والتر أولمان : « يتعين فهم محاكم التفتيش البابوية من وجهة النظر الوسيطة المعاصرة التي لم تعرف أية حرية للتصير أو الفكر في المسائل التي تمس جوهر الإيمان ، ومن ثم فإن أى انحراف عن الإيمان ، كما حدده البابا ، لم يعتبر فقط ضد السلطان القائم الذي زعم تفرد باحتكار جميع المسائل المتصلة بالأسس الدينية للمجتمع » .

ولم تقصر البابوية اهتمامها على التعبير عن مثل هذه المزاعم الاحتكارية في انشاء محاكم التفتيش . إذ شهد القرن الثالث عشر أيضا ازديادا مطردا في تدخل البابوية في شئون جامعة باريس ، ومحاولته للسيطرة على منجزات أعظم عقول فلسفية ولاهوتية في أوروبا . ففي نظر الكنيسة ، - كما لاحظ بويك (*) : « الجامعة هي مهمة المجتمع المسيحي ، وليست نظاما منفصلا . فلما كان من الضروري محو الأفكار التي لا تتوافق هي والنظام السائد ، لذا فإن بمقدورنا أن نقدر الحماسة التي صاحبت هجوم الكنيسة على التلمود والعبرانية التي ترعاه » . فاليهود عندما اتبعوا في حياتهم تعاليم التلمود فإنهم لم ينهضوا بدورهم الصحيح في المجتمع المسيحي . وهذا يثبت انحرافهم هم ومنهزمهم عن وحدة المسيح - وتمشيا مع العهد المزعوم للبرانية الحاخامائية للمقائد الأساسية للمسيحية وأنصارها ، فإن اليهودى الوسيط يكون قد أحدث تهديفا ربما كان أشد للعالم المسيحي اللاتينى يفوق ما قام به الهراطقة الأصليون . وربما جاز القول بأن البابا جريجورى التاسع قد أصدر لائحته التنظيمية الشهيرة لجامعة باريس^(*) ، وحرم فيها تدريس النصوص غير المهذبة لأرسطو ، وأمر باتباع ضوابط جامعة باريس وجامعة بولونيا باعتبارها النص المياري القانوني

الأوحد ، وأنشأ أول محكمة دائمة للتفتيش ، كل هذا قبل سنوات قليلة من التقاء البابا بنيقولاس دونين (*) في مقر البابوية .

وهناك مظهر ثانٍ للإجراءات الدفاعية التي اتخذتها المؤسسة الكنسية في القرن الثالث عشر ، ولعلها نتيجة للاتجاه الأول ، يعني الاتجاه للتخوف من كل مستحدث في اللاهوت ، ومهاجمته . فمن الناحية النظرية ، تعد جميع التعاليم المسيحية الأصلية مستمدة من الأسفار المقدسة ، كما فسرهما آباء الكنيسة والباباوات والمجالس الكنسية . ومالا يتوافق في نهاية الأمر هو والتوراة وتعاليم الكنيسة الباكورة ليس له موضع صحيح في البنية الدينية الموحدة للعصر ، لأن مجرد اتصافها بالحدثة يجرهما من ادعاء الشرعية ، ويدل - بداهة - على الهرطقة . ولا تخفى أهمية هذه النظرة في حالة اعتداء الرهبان على العبرانية المعاصرة . إذ انحاز يهود أوروبا الوسيطة الى مذهب جديد في العقيدة ، بعد أن فقدوا حقهم في الوجود في العالم المسيحي الذي منع لهم سلفا لتمسكهم بالعبرانية التوراتية العتيقة . ومع هذا فإن ظهور مثل هذه التعليلات لم تكن وقفا على حالات التعامل بين الرهبان المستجدين واليهود . فبوسعنا مصادفتها في خلاف آخر تشابه هو والخلاف الأول في هجومه على التلمود ، وتركز في جامعة باريس . ولكن الرهبان هم الذين صوروا في هذا المثل الأخير كمرتكبي خطيئة ابتداء أشياء مستحدثة . وأثناء الصراع بين الكهنة المستجدين والكهنة الدنيويين في جامعة باريس ، عبر الأساتذة الدنيويون عن نقمتهم - بوجه خاص على مذهب المستجدين أو الاستجدائين لمظاهر الفقر الملحق الذي تصور الرهبان أنه ضرورة مسبقة لتحقيق أعلى مستوى من التقوى . ورد الأساتذة الدنيويون على ذلك بأن التوراة لم تصور عيسى والرسل كأشخاص يعيشون في حالة فقر مدقع ، وأن الرهبان عندما تشبهوا بهذا المذهب فإنهم طعنوا في تقوى الباباوات والقسس منذ عهد الكنيسة الأبركر .

وكتب ولیم من سان أمور ، وكان لسان حال أساسيا للأساتذة الدنيويين في أحد مؤلفاته المادية للرهبان المستجدين : عندما يخط أحد ضد الأسفار المقدسة ، وإذا دعا أيضا الى أشياء لم تظهر في التوراة أو تستمد منها ، فإنه سيتصف بالزيف ، بدلا من اتصافه بصديق الاعتقاد . ثم شرح ما يعنيه موجهها كلامه الى الرهبان :

«هناك بعض وعاط معينين عندما حدثهم الرغبة الى تغيير عقيدة الآخرين لكي يتقبلوا طريقتهم الجديدة في الحياة ، فإنهم أقحموا بعض المستحدثات

الخرافية التي لم يرد ذكرها في تراث الكنيسة ، ولكنهم قسموا هذه المستحدثات في مظهر يجعلها تبدو في مظهر القديسات . والظاهر أنهم يشيدون المجد التافه . ومن هذا الصنف أولئك الوعاظ الذين (يعرضون) أعمالا مقلدة أو مزورة للتوبة لم يسبق ظهورها ولم يسمح بها أحد ، حتى تؤمن بها الكتلة من الناس . كما أنهم يمارسون تقاليد مستحدثة وهمية لم يسمح بها أحد ، ويقومون بمعرضا زاعمين وجوب عرضها على الكافة . وهذا يتعارض والكتب الالهية المقدسة والمؤسسة الشرعية والعرف الكنسي .

ويردف ولیم متهما هذه الفعلة بمخالفتها لنصيحة الفيلسوف الروماني سنيكا ضد البدع المستحدثة . فلقد ابتدع الرهبان هذه التقاليد الجديدة حتى يظهر من يتميزون على الآخرين بكمالهم وتواضعهم وتقواهم . على أن هذه المانورات الدينية التي يطلق عليها المستجلبون اسما كريما(*) انما هي في الواقع من اختراع اناس من البشر ، وليست من صنع الله . وكان الأنسب هو تسميتها بالخزعبلات والمندسات ، لأنها في الواقع قد انتهكت كلمة الله الذي أنزل الدين الحق . فمثلا وبالقرغم من أن هؤلاء الوعاظ يخفون المال كباقي الكهان النظاميين الآخرين ، وبالرغم من استعمالهم لقبول البطايا عندما تعرض عليهم ، الا أنهم اخترعوا بدعة العوز الانجيلي للتظاهر باعظم قدر من الكمال رغم تناقضه وأحكام الكنيسة وتعاليمها . انهم يدعون في تعاليمهم ان من يتصف بالتقوى الحق لا يتمكن أن يشتغل بالعمل اليدوي، بل عليه أن يكون عالة على احسان أهل الصدقة حتى وان حرمت الشرائع صراحة التسول بلا موجب . أو قد يذكرون من قبيل الزيف أن لديهم القدرة على الاستماع الى الاعترافات في الأبرشيات التي لا يلزم أن يكونوا أتباعا لها . ويستخلص ولیم القول انهم بابتعادهم عن الأسفار المقدسة « فان أولئك الذين تظاهروا بالتقوى أو التدين ، وعندما يتحايلون بالدعوة الى تقاليد من هذا القبيل أو تماثلها مما يتعارض مع السنن الالهية والرسولية وتعاليم الآباء القديسين فانهم يؤدون دورا أشبه بدور الفريسيين عندما ظهرت تعاليم يسوع وما ابتدعوه من معتقدات تظهر بمظهر التقوى وتسمي الى كلام الله » . وكما ابتعدت تقاليد الفريسيين (أول حاخامات التلمود) عن التقاليد الأصلية للبرانيين ، كذلك بالاستطاعة وصم مذاهب المستجدين بالخزعبلات . وعلى حد قول ولیم : « لاننا لم نتلقها من السيد المسيح أو الرسل أو المجامع المقدسة أو شروح الدكاترة القديسين ، ولكنها أقحمت عن طريق دخلاء محدثين تبعا لأهوائهم . ولقد بلغت تعاليم الرهبان في انحرافها أقصى الحدود مما دفع ولیم في نهاية المطاف الى تسميتهم

بالنسيجين(*) ، الذين لا موضع لهم في العقيدة الصحيحة . وقد أثبتوا مدى زيف الوعاط المستجدين . ونزع بالمثل جيرار دابفيل(**) الدعاية الكبير الذي جاء بعد ذلك الى تشجيع الأساتذة العلمانيين على اتهام الرهبان لأنهم عمدوا الى تصفية التعاليم المقدسة للأسفار بما أضافوه من مخترعات انسانية . وتشبها مع ما قاله جيرار فان المذاهب الاستجدائية الداعية الى الفقر قد تجلت شرعية مختلف البابوات وسلطانهم ، ومن هنا فقد استحدثت هذه المذاهب الرهبان على الحط من الهيئة المسماة بكنيسة روما والوقوع في خطيئة الهرطقة .

ولا يخفى أن وليم وجيرار قد كتبوا بعد مرور سنوات على أول هجوم على التلمود في جامعة باريس . وليس بمقدورنا أن نحاجي بالقول بأن حملتهم ضد المستحدثات المنهجية للرهبان قد تفاقمت وتحولت الى مواجهة بين هؤلاء الرهبان واليهود . ومع هذا فإن التشابه بين الاتهامات الموجهة أثناء الخلافين تبدو واضحة الى حد كبير مما يدعونا الى الظن بأنها لم تكن محض مصادفة . فإذا كانت الاتهامات الموجهة في بعض الخصومات لم تؤد على نحو مباشر الى اتهامات في خصومات أخرى - وإن كان الاحتمال مازال قائما بتأثر الهجوم على الرهبان بالهجوم على التلمود - إلا أن هذه الاتهامات قد استمرت تعرض نفس الاتجاه الفكرى السائد بين كهنة القرن الثالث عشر . فجميع الأفكار اللاهوتية قد احتاجت الى فحص دقيق للتأكد من توافقها مع تعاليم الأسفار المقدسة ، كما فسرت وفقا لتقاليد الكنيسة . ونلذت المعتقدات غير النابعة من الأسفار المقدسة بما يقال عن وحدة العالم المسيحى ، مما صعب تحملها . إذ كانت تحمل معانى جديدة ، وبرت التنديد باسم التشيع أو الهرطقة . فإذا سلمنا بهذا السياق ، سيكون يوسعنا تقدير سر حدة الهجوم الكنسى على التلمود الذى لم يكن معروفا على هذا العهد .

وأخيرا هناك نتيجة ثانوية للروح الدفاعية للعالم المسيحى في القرن الثالث عشر انبعثت عند تحول المشاعر الشبيهة بالقومية الوطنية لصالح الكنيسة العالمية الى تعابير عن مذهب الفطرية (***) . ولقد ظهر هذا المصطلح في الوقت الحاضر في أغلب الأحيان في كتابات المؤرخين الأمريكان ، وإن كان من الواجب أن لا يفرض هذا الاستعمال أى تحديد ضرورى على مدى نفعه وامكانات تطبيقه . ويدل المصطلح على نظرة الى مجتمع ما لا يستطيع

Sectae.
Gerard d'Abbeville
Nativism.

(*)
(**)
(***)

اعتمادا عليها الاعتراف بمواطنة أى فرد تقع اهتماماته الأساسية وولائه ومثله خارج المجتمع ، لأن مثل هذا الفرد لا يقف على أرض صلبة ، ولأن هذه النوعية من الأفراد تهدد صالح باقى المواطنين . » والنزعة الفطرية « حالة عقلية قد تكون - شعوريا أو لا شعوريا - وثيقة الصلة بالقومية ، وتمتد جذورها - كما هو الحال فى القومية - الى الاحساس بالاشتراك فى الارتباطات الشعورية والتاريخ واللغة والعادات والدين . الخ . والظاهر أن كثيرين فى القرن السادس عشر قد قفزوا هذه القفزة القصيرة الى مذهب « الفطرية » مدفوعين بشعائر مسيحية عدوانية أو بدافع وطني . فاذنا قلنا ان أوروبا كانت مؤلفة من وحدة مسيحية كاملة ، سينظر فى هذه الحالة الى كل من هو غير مسيحي لا على أنه غريب عن المجتمع المسيحي فحسب ، وانما سرعان ما سينظر اليه على أنه عدو أيضا . وخضع المجلس الاسباني (*) لهذه الحالة العقلية عندما قرر « أن كنيسة الله التى يحتفى فيها بأصحاب المناصب الدينية وتقام فيها شعائر القربان المقدس يمتنع تطهيرها حتى لا تصاب بالنس من تأثير الاتصال بين الكفار والمؤمنين » . فالأجانب أو الأعراب فى أى مجتمع متجانس يسيئون الى وحدة المجتمع ، ومن ثم فانهم معرضون للعداء من جميع المواطنين الصالحين . وكما ذكر جون بوسويل حديثا عن المصابين بالسذوذ الجنسي ، فان تطهير العناصر الغريبة وحده لا يكفى . فلا عجب اذا رأينا حتى أولئك المسيحيين الذين اختلفت قيمهم الشخصية عن قيم الأغلبية يواجهون الاضطهاد والنيل الاجتماعى فى أوروبا فى القرن الثالث عشر . وكما حدث فى الحركة القومية الجرمانية المتطرفة فى أواخر القرن التاسع عشر ، والتى تسببت فى بزوغ الاتهامات المناهضة للسامية وللمضارة التلمودية الشيطانية المعاصرة لليهود ، والتى طالبت باستبعادهم من أوطانهم ، أو فى حركة الإصلاح الأمريكى الكبرى التى ظهرت فى بواكير هذا القرن ، والتى نبذت الكاثوليك لأنهم تغلوا عن حقائق المسيحية وعارضوا المثل العليا الأمريكية ، وارتكبوا جرائم لا أخلاقية اتسمت بالفحش ضد المجتمع ، كذلك بلغت حركة الاستقصاء المدقق للكنيسة التى أدانت العبرانية الوسيطة معقولة تماما فى سياق مذهب « الفطرية » . اذ كانت كنيسة روما أيضا مجتمعا يسمى لتحقيق وحدة وظيفية واستئصال الذوائد الغريبة ، وهاجبت هذه الكنيسة أيضا إحدى الجماعات الدينية التى تسمى الى هذه الوحدة وتشوهها ، واتهمتها بنفس الجرائم الأساسية : الانحراف الهرطقى عن الأسفار المقدسة والمروق والارتداد عن مثل المجتمع والعدوان اللا أخلاقى وغير الطبيعي على المواطنين . وقد ساعدت النزعة الفطرية كعامل مساعد - على أقل تقدير - فى تصاعد

نزعة ترى أن اليهود ليس لهم حق البقاء في العالم المسيحي . وما دام ذلك كذلك فلن يهضم علينا تقدير حقيقة حدوث تزايد في حركة الاضطهاد الشعبى ليهود أوروبا الوسطى ، واقصاء اليهود بالجملة من البلدان الأوروبية في نهاية القرون الوسطى ، والتي تميزت بما صاحبها من استفحال في المشاعر القومية ، وظهور حكومات تمثيلية قومية .

ولقد ساعد المناخ الفكرى والروحى في أوروبا في القرن الثالث عشر بعد أن اصطبغ بفكرة الوحدة المسيحية على خلق الوقت المناسب لظهور حركة اقضاء جديدة لليهود . واعترفت البابوية الموناركية بحقها في التدخل في خصوصيات المسائل العقائدية ، وجنح المشرعون الى المطالبة باصدار تشريعات كنسية مباشرة ضد اليهود . وكما لاحظ سوزون : فلقد ساعدت الحماسة الدينية العامة آنشد على اباحة العنف لأهل أوروبا في معاملة اليهود . ومع هذا ، وكما رأينا ، لقد قاد العملية الرئيسية لانماء هذا الاتجاه الجديد وتنقيته وتبريره الدومنيكان والفرنسيسكان . وينبغى أن لا يعتبر الدور الهام الذى نهض به الرهبان المستجلون وطابعه مستمدا من نفس الحاجات ونفس المناخ في المجتمع الدينى الأوروبى الذى تحدثنا عنه : لقد وصف الباحثون المحدثون القرن الثالث عشر « بالعصر الذهبى للرهبان » لأنه على حد قول دافيد (*) نولز :

« لقد أضفى كل من القديس فرنسيس والقديس دومنيك - على نحوين مختلفين وإنما متكاملان - على الكنيسة شكلا جديدا من الحياة الدينية ، استهوى الشعب استهواء دائما وجارفا ، واجتنب نوعا جديدا من المجندين ، وألهم بدوره عامة الناس برسالة يضطلع بها لمواجهة الهرطقة ، والهرطقة . ولا يقتصر الأمر على أثر ظهور الرهبان في انقاذ الكنيسة الغربية من الانحراف نحو الهرطقة والانقسام ، ولكن لقد ساعدت الحماسة الجديدة للتنصير والوعظ والاعتراف والاستشارة اليومية للرهبان على بث روح جديدة في المستوى المتدنى للمجتمع المسيحى ، وأدت دورا فعالا في انماء الروح والوحدة الاجتماعية . وبذلك عززت القوة النامية للشريعة والدوافع السياسية في المستويات الأسس للحياة الكنسية . وبالإضافة الى ذلك ، فلقد شارك الرهبان بنور كبير في الازدهار الرائع للعقيدة اللاهوتية للمذاهب ، وترتب عليها أثر مزدوج في عالم الروح - فلقد ذكرت الوعى المسيحى كيفية العيش على الأرض ، وبما ساد هذا العيش من محبة وفقرة ومعاناة ، وضربت بذلك مثلا لا يتوجب اتباعه حتى النهاية - وفي ذات

الوقت ، فانها قدمت تعبيرا لاهوتيا لرسالة المسيح في قاعات الدرس
ومنابر العالم المسيحي برمته •

وهكذا ترك الرهبان أثرا حاسما على المجتمع المسيحي في العصر •
وعندما فعلوا ذلك فانهم شاركوا بالكثير في تحقيق وحدة العالم المسيحي
والحفاظ عليه ، كما ذكرنا • وبعد أن وطلعت الكنيسة أقدام النظامين
الاستجدائيين وساعدتهما على نشر تعاليمهما والدعوة ضد الهرطقة ، فانهما
نزعا الى محاربة القوانين ذات الطرد المركزي التي حددت الوحدة المسيحية •
وبعد أن تمهدا بالتزام القواعد التي توغز باتباع العيش وفقا للتقوى
الانجيلية لجأ الرهبان الى تقديم نموذج للكون الأصغر للعالمية المسيحية في
مسلكهم الفردي • وساندتهم الأصول الاجتماعية التي انحدروا منها ويسرت
لهم اضافة بعد جديد كلية للوحدة المسيحية بعد أن وجهوا حياتهم الروحية
والدنيوية على نحو يحقق تلاقيها هي واحتياجات أنماط الطبقة المتوسطة
الفارقة في الدنيويات ، من تجار ورجال أعمال • وهكذا عبر الاستجدائيون
جانبا من الفجوة التي تفصل المتدين عن الشخص الدارج ، ويسرت لهم
المشاركة في نفس الاهتمامات الروحية • وعندما تنازعوا هم والكفار عند
محاولتهم تغيير مسلكهم ، سمعوا لتضخيم وحدة المجتمع المسيحي والارتقاء
بها داخل النطاقات المادية للعالم المسيحي الأوربي وخارجه • وعندما نظروا
الى الجسم الإلهي للمسيح صور الرهبان تلك الخلايا على أنها منشغلة
بمحاربة الأعداء الخارجيين ، ومقاومة الإصابات الداخلية • وعندما تأملوا
لائحة جريجورى التاسع(*) ، اعتقدوا أن دور الرهبان هو إعادة مركب
الكنيسة الى الطريق القويم وتحولها من الظلمة الى النور ، وبذلك يتسنى
لهم النجاح في اصطلياد سمك البحر في شباك مركبهم •

وعبر نفر كبير من الرهبان أنفسهم عن الفكرة السائدة في المجتمع
المسيحي الموحد والمنظم تنظيميا مثاليا • وعندما كان ريمون دي بينافورتى
يصل كناثب جريجورى التاسع ابان ثلاثينات القرن الثالث عشر جمع
الفرمانات البابوية التي نشرها جريجورى باعتبارها الضريبة الوحيدة
المتترف بها للقانون الكنسى لكي تدرس وتطبق في شتى المجالات كوسيلة
لانهوض بالوحدة المسيحية ، كما لا يخفى ، وتشابه هو وما قام به المؤلف
الفرنسيسكانى البافارى الذى سعى لتقديم العون على نحو رصين لمحاولات
البابا حكم عالم المسيحية وتوحيده • وتناولت - بوجه خاص -
الموعظتين (**) اللتين خصصتهما للكلام عن حرمان اليهود من دخول «ميدان»

Descendants.

(*)

Berthold Von Regensburg تأليف Schwabenspiegel كتاب (**)

العالم المسيحي فكرة وحدة المسيحية. وفي إحدى الموعظتين ، وصف برتولت الجدران الثلاثة المحيطة بميدان الايمان البابوية والقوى الزمنية والملائكة . ويتعين قيام كل طرف منها بواجبه المناسب لحماية العالم المسيحي ، والا تعرض لعقوبة اللعنة . وفي الموعظة الثانية ، قسم برتولت أهل المسيحية الى طبقات تناظر المراتب العشر للملائكة في السماء ، وتضم الطبقات الثلاث الأولى : البابا والكهنة الدينيين والأنظمة الدينية والحكام الزمنيين ، وتوكل اليها مسئولية حماية الميدان وإدارته تحت إشراف البابوية . وبين الطبقات الست التالية لعامة الناس ، يتعين سعى كل فرد لانجاز مهمته الخاصة من أجل المجتمع برمته . ولن يكون بمقدور المسيحية الحفاظ على وحدتها الا باتباع هذه الطريقة . فاذا لم يستطع أى طرف منها القيام بدوره على الوجه الصحيح ، وأدى ذلك الى أحداث خلل فى الوحدة المسيحية ، فإن هذا الطرف سيهبط الى الطبقة المباشرة من الشعب والمرتبدين الذين تحالفوا هم والشيطان . وكان راييموند لال(*) يترقب ظهور النظام العالمى الكاثوليكي والموحد بشغف كبير ، واعتقد ان هذا الأمر لو تحقق ، فإن هداية الكفار ستكون مجرد خطوة فى هذا السبيل ، ولكنها ستكون خطوة حاسمة ، والتزم كتاب «براتيكا» تأليف برنار جوى بحكم طبيعته بالحفاظ على وحدة الايمان المسيحي ، وفرضه . وأثبت البحث الحديث كيف عني حتى نيقولا س الليرى بالحكومة المناسبة للمجتمع المسيحي وبعلم الكنائسيات والعلاقات الاجتماعية الكنسية فى الكنيسة . وقد أوضح هو الآخر عن ايمانه بوحدة العالم المسيحي باعتباره يضم كيانا مفردا واحدا . وبلاستطاعة فهم السر الكامن وراء هجوم هؤلاء الرهبان على اليهود باعتباره مستمدا من الاهتمام الجامع بالوحدة المسيحية إبان القرن الثالث عشر وبواكير القرن الرابع عشر ، ومن دورهم الفعال فى محاولة تحقيقه سواء عن طريق البعثات التبشيرية أو الشعراء المناصرين للسامية أو الوعاظ المتجولين .

المراجع

Bernard S. Bachrach — Early Medieval Jewish Policy in Western Europe, 1977.

John Boswell — Christianity, Social Tolerance and Homosexuality, 1980.

Robert Chazan — Medieval Jewry in Northern France 1973.

Norman Cohn — The Pursuit of the Millennium 1970.

John. B. Freed — The Friars and German Society in the Thirteenth Century, 1977.

Bernard McGinn — Visions of the End 1979.

Heiko Oberman — The Roots of Anti-Semitism in the Age of Renaissance and Reformation, 1984.

James Parkes — The Jew in the Medieval Community 1976.

Marjorie Reeves — The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages 1969.

Cecil Roth — The Jews of Medieval Oxford (1951).

المطالبة بكنيسة حقة (*)

سكوت هنسليكس

طوال القرون الوسطى ، عندما طالب رجال الكنيسة من المؤمنين بالإصلاح الدينى ، وطالب العوام أيضا بالرجوع الى « الكنيسة الحقة » ، كان ما خطر ببالهم هو اصلاح كل شخص لنفسه واصلاح حال المجتمع ، والتاسى بكنيسة الرسل الأوائل ، وما كانت تتمتع به من نقاء . وبعد ١٣٠٠ عندما تحولت الكنيسة الى سلطة زمنية هامة ، اهتزت الثقة بالسلطة البابوية وزعامة الكنيسة بعد أن توقفت البابوية عن تبني المثل التي اتبعها الرسل . واثارت هذه الحالة من جديد جدلا نقديا محتوما حول طبيعة الكنيسة الحقة .

وظهرت سلطات جديدة ونماذج جديدة للكنيسة الحقة . فوضع الفرثسيكان ، أى الاتباع المتطرفون للقديس فرنسيس الأسيزى علما (*) للكنائس « الباقية » يعنى للكنيسة الحقة . وجادلوا بالقول بأن الكنيسة الحقة ما هى الا أثر بسيط من آثار المسيحيين ممن اقتنوا فى حياتهم بالمثل التي ضربها الرسل ، وهاجم مارسيلبوس من بانوا - ولعله اهم اصحاب النظريات السياسية فى القرن الرابع عشر - الادعاءات البابوية بالحكم باسم السلطة الزمنية ، واعلن ان الكتاب المقدس هو المحك الذى يرجع اليه عند الحكم على الكنيسة الحقة . وحاجى ايضا بالقول بأن حق تفسير الكتاب المقدس ليس وقفا على البابا ، ولكنه من حق المجلس الممثل للكنيسة . وذهب الفيلسوف وليم من أوكام الى ما هو أبعد . اذ رأى عدم الاعتراف بالعصمة لجميع السلطات التي تتمتع بها المؤسسات الدينية ، وان باستطاعة الكنيسة الاستمرار فى البقاء حتى لو انقضت عنها الجميع ولم يبق سوى فرد واحد كما حدث عند صلب المسيح ، ولم يستمر فى الوفاء له وإنكراه غير أمه مريم . اذ اعتقد حتى المستشار المحافظ لجامعة باريس جان جيرسون أن المجالس للكنيسة هى أصديق وسيط للروح

In Quest of the Vera Ecclesia —

(*) نقلا من كتاب —

Scott, H. Hendrix تأليف The Crises of Late Medieval Ecclesiology

• (١٩٧٦)

ecclesiology.

(***)

القدس ، ومكانتها تملو على البابوات الذين اساءوا بلا مراة لهذه السلطات •
ولقد حاول اتباع هوس (٢) (الهوسيون) في بوهيميا ممن اضطهدهم
جبرسون في مجمع كونستانس استعادة الكنيسة الحقة بطريق الممارسات
الرسولية • يعنى الاشتراك العام في مناوله الخبز والنبية (٣) وإن كانت
الكنيسة الرومانية قد رجعت لقلبيدا على جعل النبيذ القرباني من نصيب
القساوسة •

ويعد هذه المجادلات المتعددة ، جاءت حركة الاصلاح البروتستانتي
التي بدت وكأنها قد اجملت هذه المحاولات واعلنت ان الكنيسة الحقة توجد
حينما ترتفع كلمة الله ويسود الايمان بها •

تكداد تتماثل في العراقة المطالبة بكنيسة حقة هي وبده انشاء الكنيسة
ذاتها • وقبل ١٣٠٠ غالبا ما تمثل هذا المطلب في الدعوى الى اصلاح كل
شخص لذاته واصلاح المجتمع وتجديد الكنيسة • وكان النموذج الغالب
على محاولات الاصلاح هو نموذج الكنيسة البطاركية الاولى (٤) بصورته التي
ترأى لها المجتمع المسيحي الأبركر في صورة مثالية • وجمعت هذه الصورة
بين الحياة البسيطة وتعاليم يسوع وحوارييه وانجيل الرسل قبل تعرضه
للتحريف - في زعمهم - وأخيرا الحياة المشتركة المجردة من الانانية ،
التي اشترك في عيشها أوائل المسيحيين كما عبرت عنها بعض فقرات
العهد الجديد (بند ٣ ، ٤) • واعتمد على هذا العامل الأخير كاهم أساس
للمصلحة المثلى للمطلب ، أى الرهبانية ، والتي استند اليها الغرب كاهم
دعامة لفكرة الاصلاح المسيحي • واتخذت الريادة بعض الاديرة (كدير
كلوني وهرساو) في حركة التجديد الرهباني في القرن العاشر والقرن
الحادى عشر ، والتي تجسست في الاصلاحات القسوسية الصارمة لجريرجورى
السابع • وتفرعت من هذه الحركة بعض الطوائف المتشددة مثل طائفة
السستريشيان (٥) في القرن الثانى عشر •

وترجع الى • حركة الاصلاح • ، على غرار المثل التي ضربها الرسل
أيضا حركة الانشقاق فى بواكير العصور الوسطى والتي اشعل نيرانها

(*) Hus (١٢٦٩ - ١٤١٥) المصلح الليلى البوهيمى وقد تعرض للاضطهاد

والمحاكمة وحكم عليه بالمرقق واتباعه هم الـ Hussites البوهيميون •

(**) مثل الـ Utraquism يعنى الاشتراك فى تناول الخبز والنبيذ •

(***) Ecclesia primitiva .. وقد ترجمت فى السياق الى كنيسة بدائية •

(****) Cistercians طائفة من الرهبان الكاثوليك انشأها القديس روبرت من

موايسم (١٠٢٧ - ١١١١) تعيزت بتقدمها فى اتباع المذهب البندكتى •

اخفاق الكنيسة الرومانية في الميـش تبعاً لمعايير البساطة والزهـد التي عرفت عن الصورة المثالية للكنيسة الأولى . ولما ازداد النظام الهيرارشي في روما رسوخاً وتصلباً أحجم عن تحقيق مطالب الإصلاح التي فرضها المنشقون ، واستبعد هؤلاء المنشقين ووصفوا بالهرطقة ، واستعانوا بمحاكم التفتيش لقمع حركتهم .

ومع هذا فبدا بالقرن الرابع عشر ، اتخذ شكل مطلب الكنيسة الحقبة عدة أوجه تمخضت عن ظهور صور كنسية متعددة متباينة الألوان ، أشد تعقيداً من الوضع الذي كان قائماً آنئذ ، على أن المثل الأعلى للكنيسة الأولى لم يستبعد ، ولكن أضيفت إليه نظريات كنسية شتى ذهبت الى ما هو أبعد من الدعوة البسيطة للرجوع الى المثل الرسولـي الأعلى . وبعد أن كانوا قبل ١٣٠٠ قلماً يوجهون أى انتباه الى المسائل الكنسية رأينا كتابات المشرعين الكنسيين في القرنين التاليين تحفل بالبحوث التفصيلية التي سمحت الى تعريف الكنيسة الحقبة وحل طلاسـم الأسس التي يستند اليها سلطانها . وكان من بين هؤلاء الكتاب نفر من المحافظين وآخرون من أصحاب البدع ومن الساعين الى التوفيق بين مختلف النزعات بدءاً بجيمس فيترو في نهاية القرن الرابع عشر الى مارتين لوتر المنشق عن الأوغسطينية في نهاية القرون الوسطى .

ورفعت بعض هذه النظريات الكنسية مطلب أواخر القرون الوسطى الخاص بالكنيسة الحقبة الى آفاق أسمى . واشتدت حدة هذا المطلب في صورته الجديدة عندما جنح الى نقد الهيرارشية البابوية التي ظهرت الى الوجود إبان القرن الثالث عشر واتخذ شكل التحدى عند بعض الطوائف الرومانية من الفالدينزيان (*) والفرنسيسكان ، ثم ازداد احتداداً عندما شب الصراع بين البابوية والفرنسيين والحكام الامبرياليين ، وأيضاً عندما احتدم الخلاف بين كبار رجال الدين المسيحي أثناء التصدع الكبير في البابوية (١٣٧٨ - ١٤١٧) . وفي أعقاب هذا التصدع ، بدا وكان هذا المطلب قد خفت حدته ، غير أنه اشتمل مرة أخرى في صورة واضحة في البداية في حركة المقاومة والتبرم التي قادها مارتين لوتر والتي تصاعبت وأشعلت لهيب حركة الإصلاح البروتستانتي . وفي جميع مراحل الأزمة ، اقترح نقاد الكنيسة المتيدة القائمة - وبخاصة الرافضين للنظام الهيرارشي البابوي - في نظراتهم للكنيسة استحداثات بديلة كنسى يعدد جوهرها من سلطان البابوية ، وطرح المفكرون المنشقون وجماعات المنشقين نماذج للكنيسة كانت في العديد من الحالات بعيدة تماماً عن الواقع الكنسي الفعلي .

وهكذا تفرع المطلب الجديد للكنيسة الحقبة الى عدة اتجاهات كان بمقدور أبناء أواخر القرون الوسطى الاختيار من بينها. وتبعاً لذلك ، بدت أواخر القرون الوسطى فى نظر عدد من المؤرخين الذين تنبهوا الى مدى تعقد الأوضاع الكنسية فى هذه الحقبة عصر اضطراب وتقلبات . وجنح عدد قليل من هؤلاء المؤرخين الى الارتكان على هذا الخلاف حول طبيعة الكنيسة وسطاهاها لبخس القرون الوسطى بالمقارنة بما سبقها من قرون ، وقاموا بإيضاح كيف استهوت الحالة فى أواخر القرون الوسطى مصالحى القرن السادس عشر . وكما تتميز التفرقة بين « الأزمة » و « التدهور » ، كذلك لا يصح مساواة « التنوع » بالاضطراب والانحلال . وليس من شك فى أن عهود الأزمات تحلت تمزقا فى المثل وتزعزع حالات الاطمئنان والاستقرار ، الا انها تفيض أيضا عن حلول جديدة وبقينيات جديدة . وبدلا من الاستخفاف بالصور المتنوعة للمطلب الوسيط بكنيسة حقبة ، واعتبارها دليلا على حدوث تدهور لاهوتى وكنائسى لعل الأنفع — تاريخيا — النظر الى مصدر هذه الصور المتنوعة وأهميتها على ضوء الأحداث التى عاصرت هذا المطلب .

ولقد تميزت مظاهر المطلب الجديد فى بداية القرن بتصاعد الاحساس بالحاجة اليه ، وبأنه قد أصبح جزءا لا يتجزأ من جو الأزمة العامة التى حدثت فى نهاية العصور الوسطى . وكشفت هذه الأزمة عن كونها أعمق من مجرد أزمة ثقة فى البابوية . اذ اتخذت عدة مظاهر (اجتماعية واقتصادية وكنسية) . ولا يتفق المؤرخون بأى حال على أى العوامل كان له الصدارة فى أحداث هذه الأزمة . ومع هذا فقد عرض حديثا جراسوس محاولة لتفسير الأزمة الكنسية فى أواخر القرون الوسطى تتميز بجدارتها بالانتباه لقدرتها على الربط بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية . وتمشيا. وما يقوله جراسوس فإن كلمة أزمة تدل على جميع الظواهر التى تنجم عن تفكك أسلوب الحياة فى أى مجتمع . وأهم من ذلك شعور الكافة بأن القيم الأساسية فى مجتمعهم قد تعرضت للتهديد الى حد ما مما جعلها على عافة التفكك . وكشف مجتمع أواخر القرون الوسطى عن هذا الاحساس المتزايد بالقلق فى عدة مجالات . على أن جراسوس يعتقد أن دور القيم الروحية أشد حسما من العوامل الاجتماعية والاقتصادية عند تحليل أسباب حلول الأزمات فى المجتمعات . ولقد تعرضت هذه القيم الروحية للتهديد — بوجه خاص — من جراء البلبلة الدينية التى أثارها التصدد الكبير للكنيسة الغربية، وهكذا يضع جراسوس أزمة الثقة فى هوية الكنيسة وسلطة الكنيسة فى الصدارة عند تفسيره للأزمة التى ظهرت فى أواخر القرون الوسطى .

وتوحى استبصارات جراوس بالأسباب التي دفعت أزمة الثقة في البابوية إلى المطالبة عن طريق العنف بكنيسة حقة في أواخر العصور الوسطى . ويرمى البحث الراهن إلى فحص شتى التعابير عن هذا المطلب ، كما وردت في منظور جراوس ، يعنى النظر في نظريات الكنيسة التي ظهرت لتحقيق هذا المطلب كرد فعل لأواخر القرن الوسطى على حالة القلق التي أحاطت بطبيعة الكنيسة وسلطاتها . ولما كان من المستحيل تناول جميع نظريات الكنيسة في أواخر القرون الوسطى في بحث واحد لذا قصرنا الكلام على نماذج مثلة للمطلب ، تكشف شتى ألوان ما جاء في نظريات علماء الكنيسة ، وتبين استمرارية موضوعات النظريات الكنسية ، والتي تم ادراكها بتمييز أدق في البحوث الحديثة المهد . ومن هذا المنظور ، ستبدو الصورة العامة التي شوحتها الأزمة في النظريات الوسيطة المتأخرة أقل اضطرابا وخطا بعد النظر بعين فاحصة إلى الصور المتنوعة للمطالبة بكنيسة حقة كمحاولات لاقامة ركيزة كنسية ومسط النظام الاجتماعي والكنسى القلق . وفضلا عن ذلك ، وكما سنبين في القسم الختامي من البحث ، فإنه يصح النظر إلى حركة الإصلاح في القرن السادس عشر كمرحلة ختامية للمطلب الذي يرجع إلى أواخر القرون الوسطى . ففيها تكرر ظهور ردود متنوعة على النظريات التي دارت حول تحديد ماهية الكنيسة بالإضافة إلى كيفية مواجهة أزمة أواخر العصر الوسيط التي أثرت حول السلطان البابوى .

(١)

واصل العديد من النقاد الذين سخروا من ثراء الكنيسة في القرن الثالث عشر ، وسلطانها ، أثناء النقلة من صيحة بواكير العصور الوسطى والمطالبة بالإصلاح إلى مطلب أواخر القرون الوسطى بكنيسة حقة ، تقييم هذه الكنيسة بمعيار الكنيسة الأولى(*) . وفى الحق لقد استمر هذا المثل الأعلى في البقاء قويا في أواخر القرون الوسطى مما حدا بـجوردون ليف إلى تسمية المثل الأعلى للكنيسة الرسولية « بالحقيقة الكنسية الجديدة العظمى في أواخر القرون الوسطى » . ومع هذا فقد استمر المثل الرسولى الأعلى لمدة قرون موضع رعاية وتضرع فيما لا حصر له من أديرة أوربا الغربية دون شعور بالارتياح في شرعية هيرواشية الكنيسة . فما الذى طرأ على تنظيمات الأديرة التي نمت بالاستقرار وعدم التعرض للتقلبات أبان القرن الثانى عشر والقرن الثالث عشر ، وجعلها عاجزة عن تجسيم

هذا المثل الأعلى الموقر العريق ، والنهوض به ؟ وما الذى استحدثت الجماعات المنشقة مثل الفالديزيان والفرنسيسكان على الطمن فى محاولتها الحامية لهذا المثل ومطالبتها بالكنيسة الحقّة ؟ وعلى الرغم من أن الاستعانة بالمثل الأعلى الرسولوى فى ذاته لم يكن بأى حال مخطئا كنسيا مستحدثا فى أواخر القرون الوسطى ، الا أن حدة النقلة كانت من العلامات المميزة التى تميزت بها أواخر القرون الوسطى على المرحلة الأولى فى حملة المطالبة بالكنيسة الحقّة .

وتمشيا مع ما يذكره « ليف » بالاستطاعة نسبة هذه الحدة الى الأسلوب الثورى الذى اتبعه المنشقون فى مهاجمة التوراة فى أواخر القرون الوسطى ، وبحثوا عن مبررات تاريخية للمطالبة بكنيسة تحتذى بكنيسة المجتمع المسيحى . وقد اتبعت الاستعانة بالتوراة صورتين : فمن ناحية - نظر الى كلمات المسيح وأفعاله على أنها أحداث تاريخية حقّة ، واعتمد عليها فى معارضة الدعوى والقوانين التى يزعم زيفها للهيرارشية القائمة . ومن ناحية ثانية - أصبحت التوراة أداة للنبوة التى أكسبت الأحداث الحقّة أهمية أخروية .

ويصور الفالديزيان أول نمط من أنماط الاعتماد على التوراة ، ففي البداية ، انصبّت غايتهم على الاكتفاء بتجسيم المثل الأعلى الرسولوى للزهد والبساطة ، والدعوة له . وعلى الرغم من التحريم البابوى لمواعظهم ما لم يصدر تصريح بذلك من الكنيسة ، الا أن فالديس (*) (بيتر) قد رأى أن الأكثر ضرورة هو اطاعة الأمر الذى دعت اليه الكنيسة بالوعظ (مرقس ١٦ : ١٥) أكثر من الامتنال للأمر بالخضوع للسلطة . وترتب على ذلك اذانة فقراء ليون (بفرنسا) بالهرطقة . وقيام الفالديزيان بانشاء هيراشيتهم ، مستعنيين بالتوراة كدستور لحياتهم المشتركة بمعزل عن الكنيسة الرومانية ، ورفضوا تدخل القديسين ولعناتهم ووساطتهم ، ورفضت عدة ممارسات غير تورانية باعتبارها بدعا كنسية ، واعتقدوا أنهم وحدهم يمثلون الكنيسة الحقّة . وأنهم مخلصون للحياة الرسولوية (**).

ولما كانت الكنيسة قد نبئت منذ وقت باكر الفالديزيان ، لذا لم يظهروا كمصدر تهديد خطير للهيرارشية مماثل لتهديد الروحانيين الفرنسيسكان فى أواخر القرن الثالث عشر . وثار أعنف المجادلات الروحانية من داخل الهيرارشية ذاتها . وسرعان ما تبلورت فى نحلة من

أهم نحل الكنيسة • ولقد رأى أنصار هذه النحلة الأسفار المقدسة بمنظور القديس فرنسيس تبعاً لنبوءة يواقيم فيورى • ومن هنا فإنهم يمثلون طريقة الاستعانة الأخرى بالتوراة التى وصفها « ليف » ، أى الاستعانة بها كإداة للنبوءة • فمثلاً أضافت الشروح التنبؤية (*) لبيتر أوليفى (١٢٩٨) إضافة ضرورية لنقد الروحانيين • وسرعان ما أدرك أتباع أوليفى التماثل بين الكنيسة القائمة على مبادئ المسيح الدجال والكنيسة الرومانية التى سيستعاض عنها فى التو بالكنيسة الروحانية الحقّة التى ألفها هؤلاء الاتباع • وحولت مثل هذه التفسيرات الأخرى للأحداث الجارية الجدل حول الفقر الرسولى الى مواجهة بين الكنيسة الحقّة والكنيسة الزائفة • وعلى الرغم من أن المثل الأعلى الرسولى قد كون لب اهتمامات الجماعة الروحية ، إلا أن أساس هذا الاهتمام قد احتل مكاناً ثانوياً • إذ أصبحت القضايا الأولى تدور - كما هو الحال عند الفالديزيان - حول طبيعة الكنيسة والسلطة صاحبة الحق فى تفسير الأسفار المقدسة • وانتهى الأمر بالروحانيين - مثلما حدث فى حالة الفالديزيان - الى الالتجاء للإيمان بأنهم يؤلفون الكنيسة الروحانية الحقّة ، لأنهم وحدهم يتمسكون بإخلاص بقاعدة الفقر والزهد الرسولى • ولما كان هذا الإيمان قد تسبب فى احتلال الجماعة مكانة ثانوية ، لذا فإنهما أرغمتا على انشاء نظريات كنسية تمثل فلول الكنيسة التقليدية ، وتجعل الكنيسة الحقّة وفقاً على القلة المؤمنة المعارضة للكنيسة المرتدين • وفى مسألة السلطة ، أبدى الروحانيون استعمادهم لمنح السلطان الدينى للكنائبات من خارج الأسفار المقدسة ، وللوظائف التى لا تشمل فى نطاق الوظائف الرسمية المقدسة •

وإذا سلمنا بأن قراءة التوراة قد أضفت ملامح جدية مستحدثة على المثل الأعلى الرسولى فى القرن الثانى عشر والقرن الثالث عشر ، فما زال التساؤل باقياً : لماذا نزع المسيحيون المتحمسون فى هذه الحقبة بالذات من القرون الوسطى الى التقيّد بالمثل الرسولى الأعلى مما أدى الى محاولتهم تطبيقه على رجال الكنيسة وعامة الناس جميعاً ؟ ونبدأ الإجابة عن هذا السؤال بالقول بأن التوراة كانت دوماً مصدر المثل الأعلى الرسولى • وتبرز أهمية المؤثرات الحضارية والاجتماعية والاقتصادية فى الإجابة عن هذا السؤال ، وإن كان تحديد الى أى حد حدث ذلك من الأمور التى مازالت لم توضح • وبالمقدور الحصول على دليل إضافى لتفسير هذا السؤال ، إذا قمنا بتحليل التحول الكنسى الخامس فى أحوال العصور الوسطى فى أواخر القرن الثانى عشر والقرن الثالث عشر • إذ تضمن هذا التحول

النقلة من اتجاه كنسى يسعى لاصلاح الكنيسة بالاستمرشاد بنموذج الكنيسة البدائية الى نظريات كنسية تقصر الكنيسة الحقبة على اقلية اما خارج كنيسة روما (الفالزيان) أو داخلها (الفرثيسكان الروحانيين) .
لما افنى جعل هذه النقطة ضرورية ؟ لأول وهلة لم تكن كنيسة روما راضية عن السماح بمبادرات مثل « المثل الاعلى الرسولى » بالاستمرار فى الوجود بغير رقابة من الكنيسة . أما اذا تعمقنا هذه الناحية فانتا سنرى أن هذه النقطة قد باتت ضرورية للسبب ذاته الذى جعل المثل الاعلى الرسولى يعامل بجدية مستحدثة وباتساع جديد فى المقام الاول ، يعنى الشعور بازدياد درجة اللاتيقن فى موضع الكنيسة الحقبة .

ويساعد تصور الكنيسة البدائية (*) ذاته على زيادة تنورنا والتعرف على صر ما أصاب اليقين من تزعرع . ولقد بين أولسين (**) أن المشرعين الكنسيين فى القرن الثانى عشر قد استعملوا مصطلح « الكنيسة البدائية » للإشارة أولا للكنيسة السابقة لقسطنطين . ويوحى مثل هذا الاستعمال بأن الانقسام الأكبر فى تاريخ الكنيسة الباكرة قد دب ابان حكم أول امبراطور مسيحى : قسطنطين . أما المشرعون الكنسيون أنفسهم فعلى الرغم من عدم تبخيرهم صراحة عن النفور من نجاح المسيحية بعد قسطنطين الا أنهم كانوا على أية حال معنيين عناية مضمرة بتكامل المسيحية فى عالم يساعد على انتعاش الكنيسة ماديا . ولا يشعر الأخلاقيون من أمثال برنار من كالفرو بأى تبيكيت يحول دون جعل هذا الاهتمام المضمر صريحا ، ودون الرثاء للمظاهر الدنيوية فى الكنيسة التى ظهرت بعد قسطنطين .
والتي خانت المثل الاعلى الرسولى . وفى فقرة كانت معروفة تماما فى القرون الوسطى ، واستشهد بها حتى مارتين لوتر ورفى عنها ، لاحظ برنار الاضطهادات المتعددة التى تعرضت لها الكنيسة السابقة لقسطنطين ، ومن ثم فقد حذر ضد الأمان الهش الذى كانت تنعم به الكنيسة المزدهرة فى عصره . إذ يعد هذا النوع من الأمان مصدر تهديد أشد لسلام الكنيسة يفوق الاضطهاد الصريح . لأن أشنع أعداء الكنيسة هم من يظهرون بمظهر الأصقاء .

من هنا يتضح أن تباينا أشد مع دنيوية الكنيسة التى اعتبرت القسطنطينية قد قامت باعطاء صبغة خاصة لتصور « الكنيسة البدائية »
وليس من السير فهم لماذا تمسحت جماعات معينة داخل الكنيسة بالمثل الاعلى للفر الرسول للجميع حتى تستعيد الكنيسة الوسيطة التكامل

الذي تمتعت به كنيسة ما قبل قسطنطين . وحاول الإصلاح الجريجورياني طبع الكهنة بطابع رسولي(*) . ووسط انغماس الكنيسة الوسيطة في عالم نهضة القرن الثاني عشر ، وما عرف عنه من صحوة اقتصادية وفكرية ، كان من الطبيعي فحسب أن يمتد هذا المثل الأعلى من قبل بعض الجماعات الى الكنيسة عن بكرة أبيها . وكان الموقف فيما يتعلق بالفرنسيسكان مختلفا نوعا . اذ تركز اهتمامهم على استعادة نظامهم الذي يؤمن بمثله الأعلى المقدس الداعي الى الارتداد لحالة الفقر بمعناه الصحيح . وكانت نتيجة هذا التطبيق وهذه الحساسية الملحوظة للمثل الأعلى في الحالتين واحدة . وتحول تصور الكنيسة البدائية الى حطام نظرية كنسية عندما لم يتحقق الاتصال الارحب والتطبيق الحرفي للمثل الأعلى الرسولي . وهكذا وعلى نقيض مكانتهم كإبناء الكنيسة الحقبة الوحيدة ، فإن الفالديزيان صوروا الكنيسة الرومانية على أنها جسمت تجمع الحاططين (**). من عهد سلفستر الأول . وزعم الروحانيون أنهم يمثلون الروحية ضد الكنيسة الجسدية (***) التي رفضت اضافة الاهمية المناسبة للمثل الأعلى للفقر .

وأثبت تصور « الكنيسة البدائية » نفعه لهذه الجماعات عندما بنوا الآمال الواقعية لاصلاح كنيسة روما على أساس الفقر الرسولي . ومع هذا فصنما تحطمت هذه الآمال - وهذه أول أزمة من الأزمات الروحية التي هزت أواخر القرون الوسطى - حدثت أزمة «ثقة» في هيراشية الكنيسة على قدر كبير من الخطورة مما أثار المطالبة بكنيسة حقة منفصلة عن هذه الهيراشية . وكانت هذه الأزمة موضع اهتمام « علم الكنسيات » . ففي مرحلتها الأولى ، تسبب عدم التيقن من هل تتبع كنيسة روما في أسلوب عيشها المثل الأعلى للكنيسة الأولى ؟ تسبب في النظر الى هذا المثل الأعلى ببجدية متجددة . وعندما تبين أن كنيسة روما لن تسمح لهذا المثل بالتعبير عن نفسه الى الحد الذي ترغبه هذه الجماعات انتقلت الأزمة حينذاك الى مرحلتها الثانية . وفيها حدث تحول حاسم في ميدان الاهتمام ، فطبق تصور « الكنيسة البدائية » على وحدة من الكنائس التي ظلت باقية . ولم تتوان هذه « البقية » عن النزوع للكشف عن أحد المعايير الأساسية للمطالبة بالمساواة بالكنيسة البدائية . انه معيار الاضطهاد . وأقلق الاضطهاد الفالديزيان في محاكم التفتيش والروحانيين قبل وبعد ادانتهم . وفي هذا التطبيق النظري والكنسي الجديد المتطرف لمثل أعلى عتيق كان المطلب الوسيط المتأخر بكنيسة حقة قد بدأ يلوح في الأفق .

Vita anachoritis.

Congregatio Peccatorum.

Ecclesia carnalis.

(*)

(***)

(****)

وازداد جو الأزمة الكنسية تلبدا ابان النصف الأول من القرن الرابع عشر . اذ انتهت المشاحنة بين البابا بونيفاتشى السابع وفيليب الجعيل بالتفصير بعد أن عمدت البابوية الى اتخاذ اجراءات حاسمة لفرض سلطانها ونفوذها . ويتجلى ذلك خلال المشاحنة عندما أفصح الدعاة فى المجلس البابوى بزعامة جيلز عن أشد المطالب تطرفا حتى ذلك الوقت لتوكيد سلطان البابا . ولما تحول الصراع الكنسى من المواجهة بين البابوية وملك فرنسا الى صراع آخر بين البابوية والإمبراطور (لويس امبراطور بافاريا) حب أنصار آخرون للسيادة البابوية لتعزيز الصلة بين أعضاء الكنيسة الحقّة والولاء لأحكام البابا . واستعان بعض أتباع المجلس البابوى بالهدف الذى قبله نقاد البابوية فى القرن الثالث عشر (كهبة من قسطنطين لمساندة البابا ضد منتقديه) بينما اتبع آخرون تصور « أوليفى » للعصبة للحفاظ على السيادة البابوية التى كان فى النية - أصلا - تقييدها .

ونمت الطليعة المتطرفة لمطالب أتباع المجلس البابوى عن خطورة الموقف المهدد للبابوية ، وكشفت عن خطورة الأزمة أثناء الصراع مع لويس ملك بافاريا أيضا الحماسة والشدة اللتين اتصف بها اضطلاح اثنين من أهم نقاد البابوية بمهمتيهما . هذان الناقدان هما مارسيليوس من بادوا ووليم من أوكام . ولما الاثنان الى الوسائل المكتسبة التى أعلت بالفعل فى القرن السابق لقياس مدى اقتراب الهيروشية الرومانية من تصورها للكنيسة الحقّة . واكتشف الاثنان جسامة الانحراف مما يصعب قبوله ، واقترحا بعض تعديلات كنسية قد تصحح تجاوز حدود السلطات الممنوحة للبابوية . واعتقد الاثنان - برغم ما بينهما من اختلافات طبيعية - أن سامة هذه السلطة هى سبب الأزمة التى حلت بالكنيسة .

وفيما يتعلق بمارسيليوس ، فإن عنوان كتابه هو « دفاع عن السلام » (٦) وقد أدين ١٣٢٧ . ويبين من العنوان أنه كان يرى فى نفسه حارسا للسلام والسكينة ضد « سبب النزاع الأوحده والشديد الفموض الذى تسبب فى اغلاق الامبراطورية الرومانية طويلا » .

وفى نهاية المبحث الأول ، انتهى مارسيليوس الى الكشف عن هذا السبب الأوحده ، الذى أرجعه الى الرأى الخاطىء لاساقفة رومانين ممينين ، أصدرورا التشريعات التى تهدد الحكم الرومانى ، وربما كان وراء ذلك أيضا

تطلبهم المنحرف للحكم فلما بأن الحاكم الروماني مدين لهم به استنادا الى السلطات الوفيرة التي منحت للمسيح . ويرجع أصل هذا المطلب البابوي بالتسلسل على جميع الأساقفة ، بل وعلى الحكام الزمانيين الى « مرسوم ومنحة يقال ان قسطنطين قد وهبها للقديس سلفستر بابا روما » .

وتوحي الإشارة الى منحة « قسطنطين » باحتمال صحة ما ذكره جوردون ليف عندما رأى أن مارسيليوس قد اتبع تقليد الباحثين عن الكنيسة الحقبة والذين استشهدوا بالمثل الأعلى السابق لقسطنطين كنموذج للإصلاح الكنسي . وعلى الرغم من أنه لم يكن أول من استعان بهذا المثل الأعلى - بالطبع - إلا أنه زعم أن مارسيليوس قد صاغه وجعل منه أشد الأسلحة فتكا في النقد السياسي للنظرية الكنسية في أواخر القرون الوسطى .
وتبعاً لما ذكره ليف فقد أحدث هذا التأكيد المتكرر للأسلوب الرسول في الحياة أثراً ابلغ على نقد مارسيليوس للهرارشية الرومانية يفوق استماتته بالفلسفة السياسية لأرسطو عند صياغته لنظرية سيادة الشعب . وعلى الرغم من أن ليف لم يثبت اثباتاً قاطعاً ما سماه تجاوز نقاد الكنيسة في أواخر العصر الوسيط لأرسطو ، إلا أنه أشار مرة أخرى الى المشكلة الكنسية المحورية المثيرة للجدل في أزمة أواخر القرون الوسطى او المشكلة الخاصة بوضع الكنيسة الحقبة وسلطاتها . وقد تحدثت مارسيليوس عن هذه المسألة في فصل هام جاء في أعقاب حديثه عن الكنيسة المسيحية المبكرة .

وناقش مارسيليوس مسألة أي المعتقدات تمتد ضرورية للخلاص ، وماهية السلطة التي يحق لها تحديد هذه المعتقدات . وجاء رده بضرورة عدم إيمان المسيحيين إيماناً جازماً بأية كتابات سوى الأسفار المقدسة ، والابتعاد عن شروح هذه الأسفار المشكوك في معانيها ، كذلك التي وضعها المجمع العام للمؤمنين أو المسيحيين الكاثوليك . فما هو وجه الصحة في هذا الرأي ؟ ، الذي قصد به التنبيه الى حاجة التيقن من الإيمان الى عدم الوثوق في أية كتابات وضعتها شخص آدمية . فلا شيء يوثق به سوى الأسفار المقدسة باعتبارها لا تحتوي الا « على الأحكام التي أصلوها بابا روما أو أقرانه من الكهنة ممن يسمون « بالكرادلة » ، ولا تحتوي أيضاً على شرائع من صنع الانسان ، أي من اختراع العقل البشري عن الأفعال أو المشاحنات الانسانية » . ومن الأمثلة المؤيدة لذلك المنشور البابوي (٢٠) للبابا يوحنا الثاني والعشرين الذي ينكر ممارسة المسيح لأي أفعال دالة على الفقر اللدغ . ويقول مارسيليوس : « قلو قبل مثل هذا القرار البابوي سيصبح إيمان المؤمنين جميعاً معرضاً للخطر » . فالأسفار المقدسة هي

الشيء الوحيد الذي يمكن الوثوق فيه • ولا أحد غير المجمع العام الممثل لجميع المؤمنين المسيحيين بمقدوره أن يدعى التحدث باسم الوحي عندما يفسر نقاطا غامضة من الكتب المقدسة مثل مقدار الفقر المطلوب توافره عند اتباع المسيح •

واكتشف مارسيليوس أن نداء الموجه الى المجمع العام سيكون متوافقا هو والمثل الرسولي الأعلى الذي يستخدم كمييار للحكم على البابوية • على أنه من المعروف أن معاصره وليم من أوكام لم يكن حسن الظن بالمجمع العام بحيث يرضى الاعتراف له بالصحة • والواقع أن تضرع أوكام بالمثل الرسولي الأعلى أمر مشكوك فيه ، رغم إشارة لبيدا الفقر المطلق • وبدلا من أن يختار أوكام الكنيسة البدائية كنموذج يرجع إليه لاصلاح كنيسة روما ، فإنه فضل حلا أكثر راديكالية لمكانة الكنيسة الحقبة ، كما تمثلت في آثار المسيحيين المؤمنين التي بالمقدور استمرارها في البقاء - نظريا - بمعزل عن الهيرارشية الرومانية ، اذا اعتقد أن هذه الهيرارشية قد حادت عن الصواب • والواقع أن هذه النظرية الكنسية الباقية قد اتخذت أبعادا وجودية في نظر أوكام ، عندما ألقي نفسه مدافعا عن الكنيسة الحقبة ضد نوعية البابوات الهراطقة المضللين الذين تصورهم « أوليفي » من أمثال يوحنا الثاني والعشرين • وسعى أوكام لتأييد مزاعم الفرائسيكان الذين أيدوا مبدأ الفقر المدقع ضد يوحنا الثاني والعشرين • وتبنى ، تمشيا مع هذه الناية نظرية أوليفي عن عدم قابلية المنشورات البابوية للتنقيح ، وتوسع في توضيح رأيه •

والظاهر أن النظرية الكنسية الباقية لأوكام وراء اتهام نقاده له بالنزوع نحو الاتجاه الذاتي المطلق • والحق أنه يبدو وكأن أوكام قد عهد بمسئولية التفرقة بين الحق والباطل الى كل مسيحي من المسيحيين •

..... وبلاستطاعة رغم ذلك إقامة صرح أكثر عطاه لدعم نظرية الكنيسة الباقية لأوكام ، واثبات أنه لم يتدن الى أخطر درجات الصالح الذاتي • فمثلا لقد جادل ميتخه (٣) حديثا وقال ان استمرار بقاء الكنيسة اعتمادا على جهد فرد واحد لا غير لم يكن انكاسا لنزعة فردية متطرفة اتبعت من الميتافيزيقا الاسمية لأوكام • وعلى عكس ذلك ، فلقد رأينا أوكام يتوصل مستشهدة بتقليد كنسي مأثور عن تهجد السيدة مريم عند الصليب ، ويتوصل أيضا بنظرية للشرعين الكنسيين التي انحطرت اليها ودعت الى تسكين السلطة في شخص واحد فقط •

وحدثنا أشار أوزمنت (وهو أحد جامعي مختارات كتابنا) الى أحد متضمنات النظريات الكنسية المترتبة على تشديد أوكام على الالتزام بالكتاب المقدس . فاذا كان الله قد أمر بتحقيق معرفة الذات الالهية ووسيلة الخلاص عن طريق الكنيسة ، فان معنى هذا هو تأمين الكنيسة من أى نقد فى مخطط أوكام لنظرية الخلاص ، وتأمينا أيضا من أى هيرارشية نسقية فى المذهب التومالوى (نسبة الى توما الاكوينى) ، لأن مذهب أوكام قد أدرك دور الكنيسة كوسيط بين الرب والعباد ، بناء على عهد اتفق عليه المؤمنون ، وليس بحكم مكانتها ضمن هيرارشية ميتافيزيقية مفترضة . على أنه بالمقارنة بالصوفية وتركيزها على العلاقة التى تتحقق بلا وساطة بين الله والانسان ، سيعيد أساس الكنيسة القائم على العهد انجاءا محافظا يصعب وصفه بأنه سيحطم النظام الكنائسى القائم .

وفى هذا المقام ، لم يبد التضرع الى الكنيسة العالمية فى الزمان عند أوكام كضرب من التحايل سميا وراء الاهتداء الى معيار للحقيقة . فالواقع انه رأى فى ذلك تواسما طبيعيا مع الفهم الدينامى المسائر للكتاب المقدس للدور التاريخى لله . وعلى الرغم من أن دور الكنيسة لم يعد قاصرا على دور المؤسسة الراسخة للدعوة لمثل دينى أعلى فانها ظلت الحارس الموثوق ومفسر الوحى الالهى .

وفضلا عن ذلك ، فان عهود الله عند أوكام لها وجهان . ففي عالم الخلاصية (بفتح الخاء) يتوجب على الانسان تقديم أفضل ما عنده والاستعمال الأمثل لقدراته الطبيعية لكى يمد نفسه لصناية الله . وربما كانت هناك فكرة موازية لهذه الفكرة كامنة فى نظريات أوكام الكنيسية تستخلص من قوله (*) أن لكل مسيحى الحق ، بل عليه واجب التيقن من الحقيقة الكاثوليكية بنفسه على ضوء الاجماع التاريخى للمؤمنين . وهذا رأى يختلف عما اتهم به مذهب أوكام بأنه قائم على الايمان الأعمى . وعلى هذا الأساس فبالمنذور تفسير برهان أوكام عن المصومية البابوية على أنه محاولة للحد من سيادة التحكم البابوى وتضرع للوحى الالهى بالتبخل من أجل المؤمنين الذين تمهدوا له فى الماضى بمواجهة الفكر المتطشى فى الهيرارشية الكنسية المعاصرة .

خلاصة القول فانه من المتعذر وصف نظريات أوكام الكنسية لا بأنها ذات نزعة ذاتية صرفة ولا بأنها مثلت انفصاما كاملا بين كتاباته الفلسفية - اللاهوتية وكتاباتة السياسية - الكنسية . فلقد جاء أوكام بشكل أصيل

الى أبعد الحدود من النظريات الكنسية الباقية لاوليفي كحل نظري لازمة البابوية على عهد . وبذلك تبين هو ومارسيلوس والذي اعتمد على « الكنيسة البدائية » كنموذج للكنيسة بعد اصلاحها تحت رعاية المجمع العام . وكانت النظرية الكنسية عن دور الخبرة الرعائية ، والتي خصت الفهم بدور أسس من دور المؤسسات الدينية اسهاما فريدا في مطالبة أواخر القرون الوسطى بالكنيسة الحقبة .

(٣)

على أن اسهام أوكام لم يثبت أنه الحل الأفضل عندما نشبت أزمات النظريات الكنسية في أواخر القرون الوسطى وما سادها من آثار شديدة التدمير لم تتوأم هي وطبيعة سلطة الكنيسة عند حدوث التصدع الكبير (١٣٧٨ - ١٤١٧) . ففي منتصف القرن حاد الساعون لاصلاح الكنيسة عن مهمتهم الأصلية ، ورجعوا بنلا من ذلك الى الحل الذي تضمنته النظريات الكنسية التي اقترحها مارسيلوس ، يعنى انشاء مجمع عام . والحق أن النظرية التوفيقية (أو نظرية المصالحة) كانت أقدم كثيرا من مارسيلوس وتمثل استجابة لازمة أواخر القرن الرابع عشر واتصفت بتكاملها كنظرية كنسية . كما أن جذورها تمتد الى وقت باكر من القرون الوسطى .

وبدت ضرورة صدور بعض النظريات الكنسية الواضحة أمرا هاما خصوصا لجان جيرسون (زعيم مجمع كونستانس ١٤١٤ - ١٤١٧) . وهو من الكتاب الذين يدين له المفكرون الموفقون في بداية القرن السادس عشر بأعظم فضل . ويضم تاريخ جيرسون على نحو فعال حياته النشطة كمصلح كنسى ودوره في عالم النظريات كلاهوتي متصوف ومفكر كنسى . وازدادت درايتنا بهذه العلاقة المتبادلة بين الخبرة العملية والدراية النظرية بعد ظهور الدراسة الحديثة التي أشارت الى النمط العام لاصلاح في اللاهوت المتصوف الذي وضعه جيرسون وإلى نظرياته الكنسية . ومداخل الطريق الصوفى(*) عند جيرسون هو «جنوة الخير التي لا تنطفيء» ، والتي غرست طبعيا في الروح (السندريس) (**). وباعتبار « السندريس » نقطة احتكاك فطرية بين الله والانسان ، فانها ثلث ماوى للروح القدس ، حيث ولد المسيح روحيا في النفس . ويتخذ اصلاح النفس « السندريس » كنقطة بدء أصيلة له بقوة الله (***) التي تحتل موضعا عميقا في بنية

Via mystica.

Syndresis .

Semen Del.

(*)

(***)

(****)

الكنيسة ، وتنتشر في هذه البنية باعتبارها المعاء التي تزودها بالحياة .
ويستمد المجمع العام من هذه القوة الالهية الكامنة الحق في اصلاح الكنيسة
اذا أثبت رأسها (البابا) عجزه عن حكمها .اذ لا تستند شرعية الهيرارشية
الكنسية على البابوية لفاتها ، ولكنها تستند على « البذرة الالهية » ، وهي
قائمة أصلا في صميم جسد المسيح . ومن ناحية أخرى فإن السلطة التي
يحصل عليها أى مجمع من بذرة الله لا تمنع هذا المجمع أية سلطة سيادية
مطلقة على بابا كنيسة القديس بطرس . انها تنطبق فقط على الحالات التي
تحدث فيها اساءة لاستعمال السلطة البابوية .

وهكذا يصبح لدينا الى جانب النظرية الكنسية الباقية (عند أوليفي
على سبيل المثال) والنظرية الكنسية للخبرة العرفانية (عند أوكام)
نظرية ثالثة هي نظرية كنسية البذرة عند جيرسون (ان صحت هذه
التسمية) ولقد ارتبطت هذه النظرية الأخيرة في ناحية واحدة ، يعنى في
تضرعها للكنيسة البدائية بالنظرية التوفيقية(*) لمارسيلوس ، فهي أشبه
بالروح القدس ، لأن القدرة الإصلاحية « للبذرة » لا تحدث فاعليتها
الا عندما تتجمع الكنيسة في صورة مجمع . ووفقا لما ذكره جيرسون فإن
« الكنيسة البدائية » قد عرضت مثلا سابقا يمكن الاستشهاد به في هذا
الشأن . على أنه من ناحية أخرى ، فإن النظرية الكنسية التوفيقية لجيرسون
قد بست أعظم ارتقاء من نظرية مارسيلوس . فالبذرة المتلقاة من الكنيسة
في طورها الأول قد وضعت الهيرارشية في مكان أوثق من نظريته الكنيسة
أكثر مما حدث في حالة مارسيلوس . وساعدت القداسة التي منحت
للهيرارشية على تميز النظرية الكنسية لجيرسون على نظرية أوكام ،
التي ربطت الجوهر الحق للكنيسة بالايان أكثر من ربطها بالبناء الهيرارشى .
ولا يخفى أنه بالاستطاعة فهم « النظرية التوفيقية » فهما أصبح اذا فهمت
على أنها مجرد نوع من الاستجابة الكنسية ، فيها يصل المجمع كأداة
للإصلاح . وعلى الرغم من أن المثل الأعلى « للكنيسة البدائية » قد قام
- بالتاكيد - بدور في هذه النظريات التوفيقية للإصلاح ، الا أن الاختيارات
في النظرية الكنسية التي بزغت كاستجابة للتصديق كانت أكثر تنوعا
وإرتقاء بدرجة ملحوظة ، أكثر من كونها دعوة ساذجة للرجوع الى بساطة
حياة الرسل البعيدة عن التقيد . اذ كان الباحثون عن الكنيسة الحقبة ايان
أواخر القرون الوسطى يسافرون على طرق أفضل تميدا من الطرق
المتربة التي سار عليها الرسل ، وعلى طرق أكثر تنوعا من الطرق العامة
الروحية التي سلكتها البابوية ، والنزعات التوفيقية .

وكان الطريق الكنسي الذي شقه جون هوس وأتباعه في معارضة الكنيسة الرومانية أحد هذه الطرق . ووصف جراوس الحركة الهوسية في معرض كلامه عن الأزمة الروحية التي أحدثها التصدع الكبير بأنها رد فعل للتهديد الذي أحدثه هذا التصدع في القيم الدينية عند الشعب التشيكي . فبعد أن ألم الشعب التشيكي بالنقد المتواصل للكنيسة التي أجهدها الانقسامات والاعتداءات الأخلاقية ، فإنه لم يعد متيقنا من وضع الكنيسة الحق وقاعدية قنواها المقدسة . ويرى جراوس أن الحركة الهوسية قد أسرت لب الجماهير التشيكية التي لم تكن قبل ذلك تكثر بما يجري في هذا الشأن ، بعد أن قدمت لها تصورا مستحدثا للكنيسة أكد لها موضع أتباعها كمسيحيين حقيقيين ، وأثبت لها (في رمز القدح المقدس) صحة الأسرار المقدسة .

وعلى الرغم من أن المذهب الهوسي في الكنيسة ، الذي استند إلى التشديد على « الأسرار المقدسة » قد استطاع أن يستعيد مؤقتا الثقة والأمان للشعب التشيكي الحائر ، إلا أن هذا التركيز على الكنيسة « والكأس المقدسة » لم يتمكن في المدى البعيد من إشباع حاجات جماهير أواخر القرون الوسطى ، أو يخفف من هموم القلق والمخاوف ، في الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية . وبقي دور الحركة الهيومانية الجديدة التي ركزت جهدها على دور الانسان ، ونقل وضع حجر أساس الحل من الكنيسة إلى الايمان الشخصي : « فاعتمادا على هذه الوسائل يستطيع التقلب على الأزمة الفكرية في أواخر القرون الوسطى ، وإنشاء نظام جديد يحل محل أطلالها » . ومن منظور مطالبة أواخر القرون الوسطى بكنيسة حقة يستحق جانبان من نظرية جراوس التعقيب : أولا - تقييمه لأسباب اخفاق الحركة الهوسية . وثانيا - تقديره المقتضب للحل الذي جاء به القرن السادس عشر للأزمة الكنسية في أواخر القرون الوسطى . وسنتناول المسألة الأولى فيما تبقى من هذا الفصل . وسيستمان بالمسألة الثانية كنقطة انطلاق للملاحظات الختامية في الفصل الأخير .

فأولا لماذا لم يساعد التركيز على الكنيسة والأسرار الدينية على إشباع الاحتياجات الدينية للشعب التشيكي ، ولماذا لم يساعد كأساس لحركة اصلاح دائمة ؟ ويستنتج جراوس أن سبب الاخفاق - ضمنا - يكمن في الاتجاه المصلحيين الهوسيين إلى الاقتناء بالماضي « ومحاولة إنشاء مجتمع جديد على غرار نموذج مسيحي بدائي » . فما دام الهوسيون قد وضعوا نصب أعينهم الكنيسة البدائية كنموذج للاصلاح الكنسي فإنهم لا يكونون قد

حققوا ما هو أكثر من اقتفاء أثر العديد من الحركات الأخرى للإصلاح الوسيط . وفضلا عن ذلك - فلقد واصلت الحركات الإصلاحية الاستمانة بالكنيسة البدائية كميّار للإصلاح طيلة القرن السادس عشر . ولقد شاع اتباع هذا النموذج على نطاق واسع قبل الهوسيين وبعضهم ، مما أدى الى ارجاع الاختفاق الواضح في حل مشكلة القرون الوسطى الى هذا السبب وحده . والأهم من ذلك : على أى نحو يحق لنا القول بأنهم أخفقوا ؟! أجل لم تصبح بوهيميا نقطة انطلاق لحركة اصلاح القرن السادس عشر ، ولكن هذا لا يعنى بالضرورة أن النظريات الكنسية الهوسية لم تزود الشعب التشيكي بأجابة حيوية على بحثه عن كنيسة حقة تمثل العصر ، كانوا بحاجة اليها . ويكفى أن ينظر الى النظريات الكنسية الهوسية على أنها لم تسع لأكثر من الاهتداء الى حل لازمة التشييك ، وأنها لا تزيد عن كونها أزمة واحدة في سلسلة من الأزمات الكنسية في أواخر القرون الوسطى . ولا داعي لتوجيه اللوم للمذهب الهوسى الكنسى ، لأنه لم يهتد لحل لازمة أواخر القرون الوسطى من شتى جوانبها وأبعادها .

على أن الحقيقة تظل باقية وهي أن الهوسيين والأوتراسكيين (*) لم يتمكنوا من انشاء كنيسة تامة الاستقلال عن الهرارشية الرومانية ، ولم يتحقق ذلك الا ١٤٦٧ في صورة تشييع طائفي تزعمه الاخوة المتحدون(٢٢)، الذين تشابهوا هم والفالزيان في اتباعهم اتباعا وثيقا للمثل الأعلى للكنيسة البدائية ، وتباین مع حركة هؤلاء الاخوة النتيجة المعتدلة للتمرد الأوتراكسى ، التى يمكن ارجاعها للصلة الحميمة بين الكنيسة والمقديسات التى تمسك بها هوس وأتباعها .

وبالاستطاعة طرح المشكلة على النحو الآتى : هل كان المذهب الهوسى للكنيسة هداما الى الحد الذى يدفعه الى انشاء أساس نظرى لتبرير الانفصال عن روما وإقامة كنيسة مستقلة ؟ ويرد كامينسكى على هذا الرأى ردا قويا ويقول ان الثورة الكاليكستية (١٤١٤ - ١٤١٧) فرضت نظريا وعمليا واجبا بإنشاء كنيسة بديلة قوامها المسيحيون الأوفياء من اتباعوا شريعة المسيح التى نصت على التأخى فى كلتا الناحيتين ويرى كامينسكى أيضا ان النظرية الكنسية لهوس قد اتبعت تعاليم ويكلييف ، ومن ثم فانها تكون قد هدبت سلطان الحرمات المقدسة لكنيسة روما .

يبد أنه من المسائل المثيرة للجدل التساؤل حول هل كان هذا الاحتمال الممر قائما فى النظريات الكنسية الهوسية بنفس مقدار وجوده عند بعض

(*) اتباع بروج كاليكستوس (١٥٨٦ - ١٦٥٦)

Unitas fratrum.

(***)

مصلحي القرن السادس عشر (في لاهوت مارتين لوتر على سبيل المثال) . وعلى الرغم من تركيز الهوسيين على مسألة الأسرار الدينية ، إلا أنهم اشتركوا هم وكنيسة أواخر القرون الوسطى في الاعتقاد بضرورة العناية الإلهية . فلم تتصف النظرية الكنسية لهوس بالذات (الذي لم يتراجع عن الإيمان بضرورة الفكرة الدارجة للكناس المقدسة للخلاص) بأية اتجاهات هدامة . إذ كانت حتى كنيسته المؤمنة بالجبر والقضاء والقدر تؤمن بالعناية الإلهية التي تمارس دورها من خلال الهرارضية الكنسية المشروعة .

فلم يكن السبب إذن وراء اخفاق الحركة الهوسية لحل أزمة أواخر القرون الوسطى ، هو اتباعها نموذجاً عفا عليه الزمان ، يستند إلى شعور غير واقعي بالاستهواء نحو الكنيسة البدائية . إذ كان لدى النظرية الكنسية الهوسية ما هو أكثر من ذلك . فعندما انتبه الهوسيون إلى ضرورة العناية الإلهية المقدسة حتى في حالة الكنيسة المؤمنة بالجبر والقضاء والقدر ، فانهم ظلوا ينتمون إلى القرون الوسطى ، وظلت جذورهم ممتدة فيها . واتصف هوس والتيار الأساسي لخلفائه في براج بالسطحية في المسائل النظرية . وبعبارة أخرى ، فإن النظريات الكنسية الهوسية - باستثناء صورتها المتشعبة المتطرفة - لم تجيء بإطار تصوري كان يمكن على هديه إنشاء كنيسة جديدة مستقلة عن الهرارضية الرومانية للحركة الهوسية . واستطاعت حركة التوافق ومجمع بازل ترويض التيار الرئيسي للحركة الهوسية ، ونجحت في التماشي السلمي هي والكنيسة الرومانية . واستبطلت نظرياتها الكنسية التي لم يعد إليها على أنها أكثر من سبيل من السبل العديدة التي يمكن اختيارها عند البحث عن الكنيسة الحقة في أواخر القرون الوسطى .

(٥)

فهل مات هذا المطلب بعد أن أشرق فجر القرن السادس عشر ؟ وقد ضمن جراوس دده بالإيجاب على هذا السؤال في معرض توكيده لنجاح التركيز الهيوماني على الإنسان ، وتصور حركة الإصلاح « للإيمان الشخصي » ، بينما فشلت النظرية الكنسية الهوسية . وزعم جراوس أن هذين العاملين قد أنقذا الإنسان اللائع من الجو الملوث بالإتربة في أواخر القرون الوسطى . وساقاه إلى الجو المتحرر للعصر الحديث ، الذي أصبح بمقدوره الوثوق في إمكان الاستنشاق مرة أخرى . فلما كانت سلسلة أزمات النظريات الكنسية مبهتلة إلى حد بعيد عن حرج موقف إنسان أواخر القرون الوسطى ، لذا بدأ من المناسب البحث عن طريقة خلاصه

بالرجوع الى تصورات لاكنسية وقوى لاكنسية ، بل ومعارضة لفكرة الكنسية . وجاء هذا التركيز على إعادة مولد النزعة الفردية أو الفردانية(*) والنزعة الذاتية كوسيلة محببة لتعريف معنى المستحدث (***) الذى طرحه القرن السادس عشر لأبناء أواخر القرون الوسطى . ولا وجود لتصوير لهذه الحالة أفضل مما ورد فى كتاب جوزيف لورنس الذى رأى حلول حركة الإصلاح محل الاتجاهات الوسيطة الأسلمية « كالموضوعية » والتقليدية « « والاكلروسية » التى استعاض عنها بقولات مثل النزعة الذاتية والروحية والعلمانية .

ومن المعروف الآن أن القرن الخامس عشر - فى ألمانيا على أقل تقدير - كان عصرًا تميز بالتعبد الدينى والتقوى الى حد غير مألوف . وطبقا لما ذكره مولر ، فإنه كان عصرًا شديد الولاء للكنيسة أكثر من أية حقبة سابقة فى القرون الوسطى . وعزز مولر هذا التعلق بالكنيسة الى الأزمة الروحية الفكرية الماثلة التى وصفها جراس . فلقد سعى الناس لتحقيق السلام والأمان باتباع ما هو تقليدى ومقدس ، وما أثبت الزمان نفعه ، يعنى بالرجوع الى شرائع الكنيسة . ولكن مولر يزعم أن البحث لم يتجه الى الكنيسة بالذات . فلقد تطلع الناس الى تحقيق الخلاص الذى تملكه الكنيسة .

وعلى الرغم من احتمال اشادة هذا القول الى شعور بعض أبناء القرون الوسطى بالاستهواء نحو الكنيسة ، الا أنه من المشكوك فيه امكان تفرقتنا على وجه الدقة بين الكنيسة « فى ذاتها » وكنوز الخلاص التى تملكها . اذ كان هناك ارتباط وثيق بين الكنيسة وفكرة الخلاص فى عقول أبناء القرون الوسطى . ففي الشروح التقليدية للبعوث الوسيطة - على سبيل المثال - كانت الخلاصية(***) وثيقة الصلة بعلم الكنسيات(****) . وكانت نفس فقرات الأسفار المقدسة تنطبق على الكنيسة وروح الفرد على حد سواء . فاذا رأينا عديدين من غير أهل العلم فى أواخر القرون الوسطى بالمسائيا يسمعون للبحث عن اليقين والمعنى عن طريق الكيان الوطيد للكنيسة ، فإننا يرجع ذلك الى شعورهم بأن كنيسة روما هى الكنيسة الحقّة ، وأنها قادرة على تزويدهم بالخلاص الذى يتطلعون اليه . ولا يلزم أن يقودنا الولاء للكنيسة فى أواخر القرون الوسطى بألمانيا الى استنتاج

individualism

Novum

Soteriology

ecclesiology.

(*) الفردانية .

(**) .

(***) .

(****) .

حدوث ترد في الاهتمام بمطلب الكنيسة الحقة . ففي واقع الأمر بمقدورنا أن نفسر هذه الأحداث على أنها محاولة أخيرة من قبل عابري السبيل للعثور على مأواهم الأرضي في هذه البيئة الكنسية ، التي يعرفونها خير معرفة ، يعني أحضان الأم روما .

ويلاحظ مولر أن التعلق بالكنيسة لم يحل بأي حال دون توجيه النقد لرجال الدين وغيرهم من رؤوس الكنيسة . ويشير بخاصة الى آراء علماء اللاهوت المتصلة بطريقة العبادة الحديثة(*) وبالهيومانيين الألمان . ولا يعني الطابع البعيد عن الثورية للنقد الذي رددته جميع هؤلاء الناس أنهم فقدوا الأمل في الكنيسة ، واتجهوا الى صيغ الاشباع الروحي المنحرفة أو المبتعدة عن الكنيسة . وعلى عكس ذلك ، فلقد اعتقدوا أن بقائهم في رحاب الكنيسة ، سيعني احتمال قيامهم بتقديم العون لتهيئة الجو المناسب لعودة ظهور مطلب الكنيسة الحقة عن طريق المصلحين البروتستانت . ويبين في الطريقة التي شد بها الهيومانيون من أزر صفوف المصلحين اهتمامهم بإعادة توطيد الكنيسة لكي تعود محورا لحياة البشرية .

وهكذا يبين علم وجود بينات كافية لتأييد ما يقال عن أن حركة الإصلاح في القرن السادس عشر - بما في ذلك الهيومانيون - قد عالجت أزمة أواخر القرون الوسطى بالرجوع الى القيم « الفردانية » والذاتية ، وأنهم تخلوا عن الكنيسة باعتبارها الإطار الموضوعي لوسائل العناية الالهية . وأكثر الأدلة تحطيمًا لهذا الرأي هو الاهتمام الذي أولاه المصلحون ذاتهم لطبيعة الكنيسة وسلطانها . ولن يستطاع استيفاء هذه النقطة حقها في حدود هذا البحث . ومع هذا فيالاستطاعة الإشارة الى أنه بالإمكان وصف لاهوت لوتر - على سبيل المثال - بأية صفة غير القول بأنه اتجه ذاتي ، أو بأنه جنح تجاه الايمان الفردى أو الفرداني . إذ كانت الاهتمامات الكنسية في صميم المؤثرات التي أثرت في تكوين لوتر اللاهوتي ، ولتمت نظرته الى الكنيسة مرتبطة برباط وثيق بعلم الخلاص الجديد . ولم يكن لوتر مهتما بكيف يستطيع الفرد المسيحي البقاء بمعزل عن الكنيسة ولكنه اهتم بكيف يكون بمقدور الكنيسة اذا تصورت أفضل تصور أن تفدى المسيحي المؤمن بمعنى الحياة ، عندما يتعرض لأزمة في ايمانه ويعتمد عن اليقين .

كان من الضروري لكي تتوافر للوتر دوافع الإصلاح ، أن يقتنم بعدم نهوض كنيسة روما بهذه المهمة التي لا غنى عنها للكنيسة الحقة ، وعندما روى

لوتر نياً مقابلته المحورية هو وعالم اللاهوت الإيطالي الكاردينال كاجيتان(*) (١٤٦٩ - ١٥٣٤) في أوغسبورج ١٥١٨ قال انه شعر بالاهتمام ، ولكنه لم يدعش دهشة بالغة لما ساء تشويه كاجيتان للكتاب المقدس ، بعد أن ساد الاعتقاد طويلا بأن أي شيء تقوله كنيسة روما ، أو تدينه ، أو تطالب به ، لابد أن يقره الجميع بكلمة أمين ، في نهاية المطاف دون حاجة للاستناد الى أي مبرر آخر خلاف القول بأن قداسة البابا الحبر الأعظم وكنيسة روما قد رأوا هذا الرأي ، ومن ثم وبعد التخلي عن الأسفار المقدسة وعلم الرجوع اليها اكتفاء بتقبل كلام الكافة والأعراف ، لذا لم تعد كنيسة روما تستمد قوتها من غلتها بمعنى كلمات المسيح ، ولكنها عادة تتعرض للتضليل من وراء الآراء الرعناء والطائشة لأحد المتطرفين الجهال. ولقد وصلنا في مصيبتنا الفادحة الى حالة بدأ فيها هذا النفر يرغمنا على نبذ العقيدة المسيحية وانكار الكتب المقدسة « وواصلت مؤلفات لوثر الناضجة في نظريات الكنيسة التشديد على اعتماد الكنيسة على كلمات الاسفار المقدسة ، والقول بأن تعريف الكنيسة مستمد من هذا المفهوم والمعنى . وعنى هذا التعريف أن موضع الكنيسة الحق لا ينبغي تحديده على أي نحر في مدينة بالذات ، أو بإطاعة أية هيوارشية واحدة (خصوصا روما) ، لأن الكنيسة الحقة بمقدورها أن توجد حيثما تتردد كلمة الكتاب المقدس بصدق ، وتتفدى بها الكنيسة » .

ولن تفهم حركة اصلاح لوثر ، ولن يفهم بحق سر الاعتماد الكامل عن اتباع البابوية في القرن السادس عشر ، ولن تدرك ادراكا صحيحا ، اذا هي فسرت على أنها نتيجة لازمة روحية وشخصية لأحد الرهبان الأغسطينيين الذين غلبتهم الحماسة . والعكس صحيح . فبالاستطاعة تفسير حركة اصلاح لوثر على أفضل وجه على أنها استجابة كنسية لآخر أزمة وسيطة كبرى داوت حول هوية الكنيسة ، وسلطانها ، وساعدت عوامل أخرى بأدوار هامة في احداث التأييد الشعبي ، وفي غرفة « الانعاش » السياسي الذي تلقته الكنائس البروتستانتية الوليدة . ومع هذا فان العامل الحاسم قد جاءها من نظرياتها الكنسية التي ارتكنت اليها ، وقدره المصلحين على الحفاظ على الثقة في كنائسهم باعتبارها مظاهر جديدة للكنيسة الحقة في مواجهة البابوية والهيوارشية الرومانية . ويصور الدور الحاسم الذي اضطلعت به الكتابات النظرية الكنسية اخفاق المفاوضات البروتستانت والبابويين في الاتفاق في المناظرة التي عقدت في ويغنسبورج (١٥٤١) عن طبيعية الكنيسة وسلطانها بعد أن اتفقوا على المبررات .

وفي بيان الانشقاق الذي رفع الى الامبراطور ، أرجع فيليب ميلانختون سلطان الكنيسة الحق الى الفهم الصحيح وتفسير الكتاب المقدس الذي لا يتقيد بأى أشخاص أو أماكن ، ولكنه ينبع من « الأعضاء الأحياء للكنيسة » .

لم يكن جميع أبناء القرن السادس عشر مقتنعين بتميز كنائس المصلحين التابعة للحاكم على كنيسة روما بحيث يحق لهم المطالبة بلقب اللامعبدانيين(*) وغيرهم من المصلحين الراديكاليين الذين نقلوا ما هو أكثر نقلا مباشرا عن الأنماط الوسيطة للإصلاح مثل الكنيسة البدائية . وكان من بين المساعي التي سمعت لتحقيقها أبحاث حركة الإصلاح الديني القيام باستقصاء مفصل في النظريات الكنسية لكبار المصلحين وصغارهم لتتبع التفاعل بين نظراتهم للكنيسة وطريقة التقاء عملياتهم الإصلاحية هي واحتياجات البشر ، التي كانت مازالت تتأثر بالأزمات في بيئاتهم الوسيطة المتأخرة . ولما كانت هذه البيانات مستقيم تقييما كاملا على ضوء النظريات الكنسية الوسيطة المتنوعة ، لذا ستزداد صعوبة المباشرة ، أو التفرقة بين النظريات الكنسية في عصر الإصلاح والنظريات الوسيطة ، وكانهما كيانات متجانسان تجانسا نسبيا . والأرجح هو إمكان النظر نظرة أكثر تلاؤما الى تطور مختلف نظريات الكنيسة خلال عصر الإصلاح باعتبارها استمرارا للمطلب الوسيط المتأخر للكنيسة الحق . وكما حدث في حالة اللامعبدانيين ، فإنه سيتضح أن بعض أصحاب النظريات الكنسية في القرن السادس عشر قد كان لهم نظراء في الصور الوسطى . ولو بحثنا بحثا مستوفيا فقد تكشف الردود الكنسية الأخرى على آخر أزمة كبرى في القرون الوسطى عن ملامح بقدر كاف من التفرد الذي يساعد على توضيح لماذا يجب التوقف عن تسميتها « وسيطة » على الإطلاق ، بل يجب اعتبارها علامة على بداية عصر جديد . وبعد حدوث الإصلاح الديني ، ربما توقفت أزمات النظريات الكنسية الوسيطة ، ولكن المطالبة بكنيسة حقة قد استمرت .

المراجع

- Frantisek Graus — The Crisis of the Middle Ages and the Hussites, ed by Ozment. 1971.
- Johann Huizinga — The Waning of the Middle Ages, 1982.
- Gerhart B. Ladner — The Idea of Reform, 1959.
- Gordon Leff — Heresy in the Later Middle Ages 2 Vol. 1967.
- Gordon Leff — The Making of the Myth of a True Church in the Later Middle Ages — Journal of Medieval and Renaissance Studies, 1971.
- Steven Ozment — The Age of Reform (1250 — 1550), 1980.
- John O'Malley — Giles of Viterbo on Church and Reform 1968.
- Louis Pascoe — S. J. Jean Gerson : Principles of Church Reform 1973.
- Brian Tierney — Origins of Papal Infallibility 1150-1350 (1972).
- Charles Trinkaus and Heiko A. Oberman (eds). The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion (1974).

الطاعون والتعليم العالي في إنجلترا (*)

وليم " ج " كورتيناى

علما قام الباحثون باستقصاء الأزمة الديموجرافية الكبرى في منتصف القرن وراوا العواقب التي جرت بعد قتل الطاعون ما يتصور بنسب عدد سكان أوروبا ، فانهم شعروا بالمل إلى وصف القرن الرابع عشر بحنية اقتراب العالم من حلقه وتحلله ، على أن مثل هذه النظرة قد تعطلت بحيرة شائنها للحياة الثقافية والحضارية للعصر ، التي ظلت قسوية ، ودانزالت اصداؤها لتتردد حتى الآن مما ينفى تأثيرها بالفعل بالموت والجوع ، واصدق دليل على ذلك هو جامعة أكسفورد .

اذ كانت نسبة الوفيات نتيجة للإصابة بالطاعون في أكسفورد ، تقل من نسبتها في باقي أنحاء إنجلترا . والظاهر أن شيلاب الجامعة بحكم حسن تفتيتهم ، كانوا أقدر على مقاومة المرض ، عندما انتشر الطاعون . وتمكن كثيرون من الهروب إلى مناطق منعزلة حيث لاثوا بيوت القرويين . ولم يترك الطاعون أثرا بالغا أيضا على عدد اساقفة الجامعة الذين كانوا يحبون حينذاك . ولعله في أغلب الفن قد احدث انخفاض في مستوى الدارسين المستجدين بعد موت كثيرين من المتمكنين في تدريس اللصوص واعضاء الاكليريوس الذين كانوا يدرسون في المدينة ، وأيضا في مدارس الأبرشية التي تزود أكسفورد بالطلبة ، وزيمادى ما حدث من نقص في تحصيل اللغة اللاتينية والتفكير النقدي إلى جعل التعلم العكولاني العميق في غير مقبول جيل جديد من الطلبة ، وساعد على تعليل أسباب ما طرأ من هبوط في الالتزام بالروح المدرسية (الاسكولائية) في نهاية القرن الرابع عشر . ومع هذا فقد سبق أن حدث بالفعل قبل انتشار الطاعون عزوف عام عن الاقبال على الفروع الأكثر جنوحا للمناهضة الفكرية في الفلسفة والآلهيات .

The Effect of the Black Death on English

(★) نقلا عن مقال

Speculum نشر في William J. Courtenay

تأليف Higher Education

الجزء = (١٩٨٠) ص ١٦٦ - ٧١٤ .

وإذا كان مستوى الطلبة قد تأثر بانتشار الطاعون ، فإن عدد الطلبة الغربيين لم يتأثر بصفة محددة . والحق فلقد زاد عدد المقيدين في كلية اللاهوت زيادة مطردة في العقود التي أعقبت الطاعون . ويعكس هذا التزايد في عدد المقيدين الحاجة الى تعويض اكليروس الإبرشيات والقسس المتقدين (الذين كانوا يترنمون بنغمات قداسات الموتى) .

وقد شغل هذه الوظائف خريجو الجامعة الذين ادركوا ان الفرصة قد أتتحت لهم أكثر من ذي قبل للخدمة بالكنيسة ، وشعروا بزيادة جاذبية هذه الوظائف أكثر مما كان عليه الحال قبل تفشي الطاعون ، وايضا هناك نفر من الشباب قد ساعد انتشار الطاعون على حصولهم على الارث بعد وفاة ذويهم فالتفوا انفسهم يتمتعون بقدر أكبر من الميسرة ، وحالفهم الحظ وتحتيت لهم الفرصة للتعليم بالجامعة .

ليس أثر الطاعون على التعليم في القرن الرابع عشر من الموضوعات المغفلة . وبينما قد لا يوجد بحث عن هذه العلاقة مشابهها للكتاب الاستفزازي (*) - وان كان مثيرا للمجدل - الذي دار حول أثر الطاعون على فن فلورنسا وفن سينا ، الا أن الكثيرين من الباحثين قد لاحظوا حدوث تصدور - أو حالة ركود على أقل تقدير - في مختلف الجامعات الوسيطة في العقود التي أعقبت ١٣٤٨ . وهو تغير نسب الى الطاعون . وهناك كتاب (**) سيظل المؤلف العام الأوحده الذي تخصص في بحث هذا الموضوع الهام ، وتضمن عرضا لمعظم البيانات المتوافرة منذ قرن من الزمان . ومنذ ذلك الحين ، ظهرت مؤلفات عن علاقة الطاعون بمدارس التعليم العام . ولكن على الرغم من ظهور أدلة كمية اضافية عن الجامعات في العصر الوسيط ، الا أن عددا قليلا من المؤلفات قد ظهر عن علاقة الطاعون بالتعليم العالي سواء في انجلترا أو في باقي أنحاء أوروبا .

وأدى الافتقار الى البيانات الإحصائية المفيدة التي تمتد الى بقاع كثيرة في بواكير هذا القرن الى الاختلاف الواسع في الرأي ، والميل الى الاستناد في الاستنتاج على بيانات معاصرة ذاتية أو غامضة ، لم يكن لها من أثر في أفضل الأحوال أكثر من اعطاء تقديرات انطباعية للموقف . وأدى الافتقار الى أنواع أخرى من الأدلة الى قيام كامبل بالتشديد بقدر ملحوظ على البيانات التي جمعها باحثون معاصرون أو افصاحات مماثلة منتقاة من السجلات التي جمعت بياناتها الجامعات والكليات التي أنشئت

(*) مؤلفه : Millard Meiss.

Black Death and Men of Learning.

(**) .

بين ١٣٥٠ و ١٢٨٠ وفيها تصادف أسفا على التدهور المعاصر في التعليم .
 اما من ناحية الاعداد ، او من ناحية مستوى الكيف ، او في الناحيتين معا ،
 وعلى الرغم من اتخاذ الكثير من هذه البيانات طابع البيانات الرسمية ،
 وبخاصة تلك المثبتة في السجلات والمستندات ، وغلبة افتراض رد هذا
 التدهور الى الحرب والريهان « المستجدين » او أى سبب آخر كالتعاون
 او حدوث نقص في عدد السكان ، الا أن الدكورة كامبل قد شعرت أن
 معظم هذه البيانات قد أثبتت بشاعة تأثير الطاعون على التعليم ، وحتى
 في الحالات التي اعتمدت فيها كامبل على البيانات الاحصائية كالأعداد
 الملتقطة من القوائم المقصية من الجامعات بناء على طلب البابوية ، او عدد
 الموتى بين الأساتذة في بادوا خلال ١٣٤٨ وقبلها وبعدها ، او التدهور
 في عملية التوثيق الجامعي في العقد الذي تلا تفشي الطاعون ، او إغلاق
 عدة جامعات ، فإن الأدلة اما كانت شحيحة بالنسبة للتقييم الكمي الذي
 يمكن أن يستقي منه معلومات ذات بال ، او كانت تقبل التأويل على
 أنحاء شتى .

وعندما أدركت كامبل ان نسبة الوفيات وتأثيرها على التعليم قد
 اختلفت من جامعة لأخرى لجأت الى تجنب ذكر النسبة المئوية للوفيات
 او حتى متوسط البنات المثلة لأوربا ، على أنه باستثناء باريس فان
 أنا كامبل قد افترضت أن نسبة الوفيات كانت مرتفعة بين العلماء .
 وهناك آراء أخرى . فلدينا مثلا سولتر(*) الذي أشرف على العديد من
 الدفاتر الكنسية الرسمية والسجلات في مؤسسة أكسفورد . وقد حدد
 نسبة الوفيات في أكسفورد بخمسة في المائة ، ففي تقديره ان الأساتذة
 والطلبة قد لاذوا بالفرار بمجرد ظهور أول بوادر لتفشي الطاعون ، وعادوا
 عندما خفت حدة الوباء . وتبنى معظم المؤرخين الذين لمسوا تأثير الطاعون
 على التعليم الوسيط النتائج التي اهتمت اليها كامبل . واعترف بعضهم
 بجهلنا بهذه الناحية . وأجل جى ليتل(**) الموقف في أكسفورد بقوله :
 « مدينة أكسفورد الواقعة على طريق التجارة الذي يصل لندن بجولستر
 وبرستول قد أصابها الطاعون . ولكن تأثير ذلك على الجامعة سيظل
 مسألة تحتمل البحث » .

ولقد توافرت لنا في العقود القليلة الأخيرة الأدلة التي تيسر فهمنا
 لتأثير الطاعون على التعليم ، مما يساعد على الاقلال من اعتمادنا على
 الظنون . فلدينا الآن جملة أدلة احصائية عن الجامعات تضم ما يكفي من

H. E. Salter.

(*)

Guy Lytle.

(**)

البيانات عن عدد الطلبة وأعمارهم ، مما يسمح بإجراء مقارنة نافعة للموقف قبل ١٣٤٨ وبسببها - فمثلا توافرت لنا مستندات عن بعض الدول تتعلق بكلية الفنون بجامعة باريس ، وبها إحصاءات عن الطلبة الذين يدفعون مصاريف اندراسة ومن نالوا حظهم من الترقى ، واختلفت البيانات البيوجرافية التي جمعها امفن^(٨) عن اكسفورد وكيمبردج ابان المصور الوسطى ، وان لم تقل أهمية في دلالتها ، ولا يد من مراعاة الحرص عند الرجوع الى أى مصدر من هذه المصادر ، فلا وجود لمصدر يحتوى على الأعداد الكاملة لطلبة الجامعة ، أو أية أدلة لم تتعرض في بعض جوانبها للتحريف . يبدو أنه اذا استعين بهذه البيانات مجتمعة وبحرص ، فانها ستمثل مجموعة من أولى الأدلة الإحصائية عن السنوات التي سبقت ١٣٤٨ ، والسنوات التي أعقبتها ، مما يساعد على الحصول على اجابة رقمية عن الأسئلة التي كان من المسير توجيهها قبل جيلين من الآن .

ومن أسف فان المصادر الجامعية لاتزودنا بنوع الأدلة الإحصائية التي يستطيع الاستفادة بها لتحديد النسبة المئوية لما اعترى عدد السكان من نقص من أثر الطاعون . فاولا - لم يكن الباحث الوسيط ينعم بالاستقرار من الناحية الجغرافية . فعلى الرغم من احتمال اقامته بالجامعة عقدا من الزمان أو عقدين ، فان الإقامة لفترات أقصر من ذلك كانت الأكثر شيوعا . وقد يبارح الجامعة بمجرد إخطاره بانتهاء الحاجة اليه ، وهكذا يتضح أن هذه البيانات لا تضم أكثر من شذرة من المعلومات عن الأشخاص المتنقلين أو الرحل ، وليس عن المقيمين إقامة دائمة . ثانيا - لم تضم الجامعة اطلاقا بحكم طبيعتها مؤسسة تضم الصفوة . بالرغم من أن هذه المجموعة المختارة من الصفوة في القرن الرابع عشر لم تكن تعتمد على الروابط العائلية ، أو على طبقة اجتماعية بالذات ، ولكنها كانت ترتكن الى من حصلوا على بعض الدراسات التحضيرية في مدارس الأبرومية (اللاتينية) التي كانت ميسورة على أنحاء شتى ، بما في ذلك المدارس المجانية بالمدن ، وبينما لم تكن الجامعة الوسيطة تحتاج في نفقاتها الى الكثير من المال ، فان نفقات الإقامة باكسفورد وباريس ويولونيا كانت في حاجة الى بعض الدخل ، خصوصا خارج الجامعة ، ثالثا - لم تمثل الجامعة دوما نفس النسبة المئوية من عدد السكان . فبخلاف الكثير من نظائرها في العصر الحديث ، لم يكن للجامعة الوسيطة سياسة لتنسيق القبول بها ، أو حد أقصى لعدد المقبولين . فلم تعرف

رفض المرشحين والمؤهلين للدراسة . ومن الناحية النظرية ، كان بمقدور الجامعة قبول جميع من يرغبون الالتحاق بها ، ومن تتوافر لهم الموارد المالية والاعداد التريزى للالتحاق ، ويستثنى من ذلك الكليات والمعاهد الدينية ، التي وضعت حدا أقصى للمنع والتيسيرات ، وان كانت قد ظلت تمثل أقلية بين دور العلم . وتبعاً لذلك لم يكن متوقعا ظهور أى آثار يتناقض حاد فى وثائق الجامعة من أثر الهيوط الشديد فى عدد السكان .

اذ كان بمقدور الجامعة - الى حد ما - شغل فصولها الدراسية بأشخاص ممن ضلوا على قيد الحياة بعد تفشى أى وباء جسيم ، بقبول طلبة من بين من كان يرفض قبولهم قبل ذلك بجيل من الزمان ، لسبب أو آخر ، أو من بين من تستهويهم الدراسة ، ومع الاعتراف بوجود سبيل أخرى ، فانه بالاستطاعة الارتكان الى البيانات العددية للتعرف على لمحة عن آثار الطاعون على أبناء الجامعة ذاتها ، وان وجب علينا الاستماعة بأدلة أخرى لتقدير بشاعة آثار الطاعون على المجتمع بوجه عام .

وتمثل انجلترا بخاصة حالة مثيرة للاهتمام عن العلاقة المحتملة بين الطاعون والتعلم . ففي النصف الأول من القرن الرابع عشر ، اتخذ الأساتذة الانجليز الصدارة فى تقدم المنطق والرياضة والعلم ، بينما تخلفت باريس . وبقدوم ١٣٤٠ بدأ اتجاه لتركيز اهتمام الباحثين فى جامعة باريس على تحليل منجزات الانجليز فى الفلسفة واللغات . ومع هذا فعلى منتصف القرن تفرقت هذه الصورة تفرقا جذريا . وكما يبين من العرض الذى قدمه مولينجر عن هذه المشكلة قبل ذلك بحوالى قرن من الزمان :

« كيف حدث هذا ؟ ففي الحقبة الواقعة بين منتصف القرن الرابع عشر وحركة احياء التعاليم الكلاسيكية (يقصد عصر النهضة) برز فى تاريخ جامعتنا سخاء المؤسسين من أبناء الأسر المالكة والنبله . ثم أصيبت الحياة الفكرية فى كل من أكسفورد وكيمبردج بالخمول بعد ذلك ، كما يبين من الأسماء القليلة من الأفاضل من أمثال ويكليف ورنالد بيكوك . انها ظاهرة تدعو الى الالتباه ! »

ولقد أصبحنا فى موقف أفضل لتقدير الأثر الذى يحتمل أن يكون الطاعون قد أحدثه فى هذا التفرير الفكرى ، ولقد ظهرت بعض دراسات أكثر استفاضة عن أثر الطاعون والتدهور فى عدد السكان فى العصر الوسيط فى انجلترا ، ومن ناحية أخرى ، فان لدينا بيانات عن جامعتي أكسفورد وكيمبردج لا تتوافر عن أية جامعة وسيطة أخرى : السجلات البيوجرافية التى تزودنا باكتشفات عن جميع العلماء الذين يظن أنهم

التحقوا بهذين الصرحين العلميين قبل ١٥٠٠ . ولدينا أيضا معلومات عن عدد مراكز التعليم التخصصي (*) الأعلى ، التي يعترف بها كجامعات .

وهناك مصدر متميز يعد أوفر هذه المصادر التعليمية خطأ ، لأنه يضم حوالي ١٥٠٠٠ تعريف مقتضب بشخصيات الطلبة والأساتذة وغيرهم ممن كانوا يقيمون في أكسفورد ، ولهم ارتباطات بالجامعة في ذروة العصور الوسطى وخواتيمها . وهذا السجل هو المرجع الأساسي الذي تستند اليه دراستنا الحالية ، وقد ازدادت صلاحيته للاستفادة به بعد قهرسته عن طريق الكمبيوتر حديثا ، ويتيح السجل ببعض مميزات تساعد على الانتفاع به كمصدر للمعلومات الرقمية ، وسنعني بها فيما يتعلق بعدد الأساتذة والباحثين المقيمين في أكسفورد في القرن الرابع عشر .

وكما سبق أن ذكرنا ، فإن الأسماء المذكورة في « السجل » (**) لا تمثل أكثر من حفنة من جملة المقيمين بالجامعة - ولا يستبعد أن يكونوا أقلية - في أية حقبة من ذروة العصور الوسطى وخواتيمها . ولم يتم تجميع هذا السجل من طائفة من السجلات المشابهة بقوائم الخريجين أو كشوفات صرف المرتبات التي ربما ضمت أسماء جميع الملتحقين أو المقيمين في إحدى السنوات الدراسية . وعندما لم يعثر امدن على مثل هذه الوثائق ، فإنه قام بتجميع مادة بحثه من مصادر شتى ، وبخاصة سجل الكليات والمحليات (***) والسجلات الأسقفية والسجلات البابوية . ولم تكن المشكلة التي تواجه الباحث بتأثير هذه الحالة هي مشكلة النقص فيما دون في هذه المصادر يقدر كونها المشكلات الناجمة عن اختلاف الأسماء وتكرارها وتعرضها للزيادة بعد المراجعة وتقديم البحث . ولقد قدر مجموع المقيمين بالجامعة في أي وقت من الأوقات في أواخر القرن الرابع عشر وبواكير القرن الخامس عشر بعد يتراوح بين الألف والألف وسبعمائة . فإذا أضفنا إلى هذا المجموع « التخمين » البيانات المستمدة من « السجل » ورتبنا البيانات في شكل أجيال أكاديمية سيتضح أن مجموع من سنعرف عما أسماهم في أزمنة مختلفة من القرن الرابع عشر لن يتجاوز ١٥٪ أو ٤٠٪ من الأسماء .

ولن نحينا هذا المجموع الكلي بالنسبة للغاية التي نسعى إليها ، فلو ثبتنا جميع العوامل المؤثرة الأخرى ، فإن أية زيادة أو نقصان في

Studi paratcalaria.

(*)

The Biographical Register of the University of Oxford.

(***)

Calenders of Patent and Close Rolls.

(***)

المجموع الكلي (أيا كان) ستنعكس على الرقم المسروق ، على أن هذه الحالة لا تمثل أفضل ما نتوقع من نتائج ، فنحن عندما نتعرف على أسماء من يبلغ عددهم ١٥٠٠ ، بدلا من تعرفنا على أسماء ١٢٠٠ ، وبازدياد الوثائق التي مازالت باقية ، فاننا قد نتوقع حدوث انخفاض في نسبة الطلبة الذين لم ترد أسماؤهم . ومن ثم فإن أية زيادة في المجموعة التي وردت أسماؤها لن تمكس بالضرورة النسبة المئوية للزيادة في المجموع الكلي لعدد المقيمين بالجامعة . وبالمثل فإن أى انحراف أو نقصان في عدد المصادر الوثائقية الميسورة عن أى جيل من الأجيال ، لاي سبب من الأسباب سيترتب عليه انخفاض في عدد الطلبة الذين وردت أسماؤهم على أنهم من أبناء ذلك الجيل . ومن حسن الحظ ، فإن البيانات التي استند إليها امدن في ترتيب « سجله » لم تؤثر تأثيرا كبيرا على صورة القرن الرابع عشر ، ومن ثم فإذا تسنى ضبط الأرقام بفضل الوسائل الاحصائية التي تمتد على التقم التكنولوجيا في رصد البيانات فاننا سنرى أن الأعداد المثلة للقرن الرابع عشر والمستمدة من سجل امدن ستنعكس التغيرات الحقة في عدد المقيمين بالجامعة .

١ - عدد المقيمين بجامعة أكسفورد

قبل ١٣٨٤ وبمدها - الأثر الرقمي

عند تقييم أثر الطاعون على أبناء الجامعة ثمة سؤالان منفصلان يجب توجيههما . أولا - ما هي النسبة المئوية لطلبة أكسفورد وأساتذتها الذين فارقوا الحياة بالفعل عند تفشى الطاعون ١٣٤٨ - ١٣٤٩ ، ثانيا - هل استطاعت أكسفورد استعادة الأعداد المفقودة ، أم أن الانخفاض السريع في عدد السكان الانجليز قد أدى الى تناقص الأعداد في العقود التي أعقبت الطاعون ؟

والسؤال الأول من الصعب الإجابة عليه بدقة . فلقد ساعد وضع الأساتذة بحكم ارتباطهم بهيئة التدريس وإدارة الأبرشية أو بالجهات القضائية على تسجيل أسمائهم عندما كانوا طلبة . ولقد سقطت أسماء نسبة كبيرة في جميع الأزمنة ولم يجيء ذكرها في الوثائق التي ظهرت فيما بعد . وليس من شك أن كثيرا من الأساتذة والعلماء ماتوا ، وليس بمقدورنا الزعم بأن الموت هو سبب الغفلة ذكر انتمائهم اللاحق بأكسفورد ، ومن ناحية أخرى - علينا أن لا ننسى أن ما ساعدنا على استخلاص وجود هؤلاء الأساتذة العلماء بأكسفورد ارتكانا الى ظهور

أسمائهم في الوظائف التي شغلوها لاحقا كان استمرار بقائهم على قيد الحياة ، (ولا يلزم أن يكون النفر الذي استمر في البقاء حيا قد أبلغ عن مصيره على نحو أفضل من الآخرين الذين شاء الحظ أن لا يستمروا على قيد الحياة) وأن كانت هذه الجماعة قد اتخذت ميدانا لممارسة التدريس جعلها أقرب الى تحديد حالتها عندما كتب لها البقاء ، ولكي أثبت مدى فاعلية هذه المعايير فقد اخترت كلية اللاهوت ، فياعتبارها الكلية الأوفر عددا في القرن الرابع عشر ، والأوثق ارتباطا بأكثر الجهات حرصا على الحفاظ على الوثائق آنثذ (بمعنى الكنيسة) فقد أمكنها تزويدنا بعينة أكبر وتميزت بنسبة عالية من حالات الاخطار عن الموت فاقت أية جماعة أخرى ، وفضلا عن ذلك ، فلم يثبت في الوثائق الا من كانوا يأكسفورد قبل ظهور الطاعون ، ومن ثم فإن امكان رؤيتهم « عن طريق من استمروا أحياء » لن تؤثر في نسبتهم المثوية . ولابد أن يراعى ان كل ما تبينه نتائج الاحصاءات هو الاتجاهات العامة ولا يمكن الوثوق فيها ثقة مطلقة .

ومن بين علماء اللاهوت (عدهم ٨٧) الذين عرف أنهم كانوا مقيمين هناك في العقد السابق لظهور الطاعون ثمة واحد وستون عرف أنهم استمروا أحياء الى ما بعد ١٣٥٠ . وعرف أن أحدهم مات قبل الطاعون ، ولم يمت في السنتين ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ أكثر من خمسة أشخاص . ولما كانت النسبة المثوية لمن لا تتوافر لدينا أية معلومات لاحقة عنهم (٢٨٧) وتعد نسبة غير عالية بقدر كبير بالاضافة الى العقود الأبركر ، ولما كانت نسبة الوفيات العادية خلال عشر سنوات في القرن الرابع عشر لمن تقدم أعمارهم بين عشرين وثلاثين سنة حوالى ١٠٪ ، كما يحتمل ، لذا فليس هناك دليل يثبت أن الطاعون قد زاد من هذه النسبة ما هو أكثر مما بين ٥٪ و ١٠٪ .

ولا مبرر للزعم أيضا بأن كلية الآداب وكلية الحقوق قد تعرضتا لاصابة أشد من كلية اللاهوت . وبالمقصور أثبات صحة هذا الرأي في حالة كلية الآداب لو نقصنا عدد الطلبة الذين واصلوا الدراسة بأحدى الكليات العليا ككلية اللاهوت ، فبيتما كانت كلية الآداب تتزود بطلبتها من أولئك الذين درسوا في مناسرات الأجرومية المدينة ومن بين من تعلموا لحسابهم الخاص خارج الجامعة ، كانت كلية اللاهوت تحصل على طلبتها اما من بين من سبق لهم الالتحاق بكلية الآداب في العقد السابق ، أو في حالة الطوائف الدينية من بين العدد المحدود الذين تعلموا في معاهد الأديرة ، وإذا استبعدنا طائفة مثل « الرهبان المستجدين » التي كانت

تفرض عادة قيودا على عدد الطلبة (بالقسم الداخلى) فى أكسفورد ، والتي كانت رغم الوباء الأكبر تتزود ببرشحيها المؤهلين من بين من بقوا على قيد الحياة من طائفتهم ، فان عدد اللاهوتيين العلمانيين (الذين كانوا يتبعون برنامجا مفتوحا يختارونه بأنفسهم) لا بد أن يعكس أى انخفاض ملموس فى أبناء كلية الآداب من تأثير أحداث ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ . غير أننا نلاحظ أن عدد طلبة كلية اللاهوت العلماني قد ازداد بعد الطاعون من ٣٣ الى ٤٦ ، يعنى حدثت زيادة تفوق قليلا نسبة ٢٨ ٪ .

وتتباين النسبة المنخفضة ظاهريا للوفيات بين طلبة الجامعات تبانيا حادا هي والنسبة التي كثيرا ما تذكر عن الدولة فى جملتها . وعلى الرغم من أن التقديرات تختلف من اقليم لآخر ، وتختلف فى المدن عنها فى الريف ، الا أن النسبة العامة للوفيات فى انجلترا فى الستين ١٣٤٨ و ١٣٤٩ قد قدرت على أنها بين ٢٠ ٪ و ٤٠ ٪ عند معظم المؤرخين فى العهد الحديث ممن يولعون بالأعداد الضخمة . وكانت نسبة الوفيات بين رجال الدين فى مجموعهم هى الأفضل توثيقا . إذ قدرت على أنها تقع بين ٣٥ ٪ و ٤٠ ٪ . ومع هذا فيلاحظ فيما يتعلق بكبار رجال الكليروس الذين كانوا يعيشون فى مساكن أقل ازدحاما وأكثر تنمعا بالرعاية الصحية - بالمقارنة بمساكن قسس الأبرشيات - كانت نسبة الوفيات أقل ، فمثلا من بين ٢٣ أسقفا فى انجلترا وويلز من شاغل المناصب الدينية العليا فى فترة تفشى الطاعون ، لم يميت أكثر من ستة أشخاص بين ١٣٤٨ و ١٣٤٩ (يعنى ٢٦ ٪) مات ثلاثة منهم فى لندن .

وليس باستطاعتنا ما هو أكثر من التخمين فيما يخص اجابة التساؤل : لماذا لم يترك الطاعون سوى أثر واهن على أبناء جامعة أكسفورد ؟ . فاولا من الناحية الوبائية للطاعون ، يتمتع أبناء الجامعة الذين تنحصر سنهم بين ١٥ سنة و ٣٥ سنة بمقاومة أفضل للمرض ، ولا يستبعد أن تكون تغذيتهم وأحوال معيشتهم أعلى من المتوسط . وعلى الرغم من عدم تمتع أحد بالحصانة ضد الطاعون اعتمادا على السن أو الخلفية الاجتماعية ، الا أن الوباء كان أشد فتكا بين من كانوا يقطنون مناطق أهلة فى أبنية أو أحياء تاوى قربانا من الحجم الكبير ، وأيضا بين الأطفال والعواجيز والمصابين بعلة والمكلفين بالاختلاط بالفقراء المرضى والمحتضرين . ثانيا - كان بمقدور الطلبة والأساتذة التعجيل بمغادرة المدينة ، لأن قلائل منهم كانوا يقيمون بصفة دائمة بالجامعة . ويقدمون القرن الخامس عشر ، ارتفع مستوى تخطيط تفادى الإصابة بالمرض ، أو الفرار من الوقوع فى براثنه بعد تخصيص بعض الدور الريفية كاماكن

أيواء للراغبين في اتمام الدراسة ، ثالثا - ارتفاع وسائل الانذار المبكر .
 فمثلا ، في أواخر ١٣٤٨ ، أصاب الطاعون ميناء بريستول (وكانت من
 أكثر البقاع تضرعا للإصابة) وانتقل الوباء الى أكسفورد في ذلك
 الخريف . ولما كانت جراثيم المرض تتوالد بأعداد أكبر في الجو الدافئ
 الرطب ، لذا كان الطاعون أشد فتكا في الصيف في بريستول ثم في
 نورويش ولندن في الصيف التالي منه في أكسفورد في الشتاء . وإذا
 افترضنا ان ما نتعامل = في أكسفورد لم يكن النوع الرئوي من المرض
 (واحصائيات الوفيات قد تؤيد ذلك) فإن إصابة الطاعون في الشتاء
 تكون أكثر ضراوة . فالصيف هو الموسم المفضل للطاعون ، والصيف هو
 فصل الاجازات الطويلة في أكسفورد ، لأن الطلبة لا يعودون الى دراستهم
 قبل منتصف أكتوبر ، وفي ١٣٤٨ ، ربما أثر بعضهم عدم العودة ،
 وأخيرا فإن طلبة أكسفورد كانوا لا ينتقون من بين أهل المناطق المزدحمة
 والأرجح هو أنهم كانوا من المنحدرين من مدن صغيرة ومن عائلات متواضعة
 ولعل من تخرجوا من الجامعة وشغلوا وظائف في أبرشيات المدن وأقاموا
 هناك قد ماتوا بأعداد كبيرة ، وربما كتبت الحياة للكثيرين ممن عادوا الى
 بيوتهم الريفية المنزلة ، أو الى المدن الصغيرة ، ولكن علينا أن نراعي
 أن الموت بعد مفادرة الجامعة لم يؤثر عل ما كان يجري في أكسفورد .

وفيما يتعلق بالسؤال الثاني ، يعني مستوى إبناء الجامعة قبل
 الطاعون وبمده ، فلدينا احصاءات استطاع الارتكان اليها بقدر أكبر .
 كما أنها تكشف المزيد ، فلما كان متوسط مدة الدراسة في دور الجامعة
 حوالي ثمانى سنوات ، فأننا فيما يتعلق بالمقد (١٣٥٠ - ١٣٦٠) ،
 لا نعني بنسبة الباقين على قيد الحياة ، وإنما ما يمينا هو نسبة الاحلال .
 وإذا نحن تعمنا في العدد الكلى لأبناء الجامعة المثبت سنرى عدم حدوث
 انخفاض جوهري في عدد طلبة أكسفورد خلال ١٣٤٨ ، أو حولها .
 وما من شك أن هذا ليس هو ما نتوقعه على ضوء الانخفاض المفترض
 في عدد سكان إنجلترا ، وفضلا عن ذلك ، فإن ما أوحى به « سولتر »
 عن حدوث انخفاض عام في القرن الرابع عشر ليس بالمقدور تأييده
 بالمعلومات البيوجرافية التي وردت في « السجل » الذى وضعه « امين »
 فلقد حدد فهرس الكومبيوتر عدد ١٦١٢ شخصا للحقبة بين ١٣٠٠
 و ١٣١٩ و ١١٩٢ بين ١٣٢٠ و ١٣٣٩ (وهو ما يدل على حدوث زيادة
 محققة بمقدار ٧٪) و ١٠٨٦ للحقبة الواقعة بين ١٣٤٠ و ١٣٥٩
 (وهذا يعنى حدوث انخفاض محقق لما يقرب من ٩٪) و ١١٠٠ للحقبة
 بين ١٣٦٠ - ١٣٣٩ ، بارتفاع يقارب ما يزيد عن ١٪ عن الجيل السابق
 وإن كان يزيد بمقدار ٧٪ أقل من النسبة العالية السابقة) و ١٥٤٧

(للفترة ما بين ١٣٨٠ و ١٣٩٩) وهذا يعنى حدوث ارتفاع محقق لأكثر من ٤٠٪ عن الجيل السابق ، ويتعين تعديل هذه الأرقام حتىنعكس التعيرات فى مقصاير الوراقى اللى اسئئئئ اليا . فمن المسئئئئ أن تمثل الفترة بين ١٣٢٠ و ١٣٣٩ ارتفاعا كبيرا مثل ٧٪ عن الفترة السابقة لأنها قد ترتبت على ما طرأ من تحسن مؤقت فى التوثيق فى كلية مرتون . وبالمثل فإن الأرقام الخاصة بفترات ما بعد ١٣٤٠ قد تضمنت بيانات عن كليات أنشئت حديثا بعضها مثل كلية الملكة قد استأجرت غرفا للدارسين خارج الكلية ، الذين ربما كانوا من المقيمين بها ، ولكنهم لم يسجلوا فى الفترة السابقة . ولابد من انقاص هذه الأرقام المثلة لاختلاف الفترات بعض الشيء . وأخيرا فإن الارتفاع السريع فى نهاية القرن إنما يرجع - من جانب - الى قوائم التخرج فى الكلية الجديدة التى أنشئت ١٣٧٩ ، ومع هذا وحتى بعد اجراء هذه التعديلات ، فإن القرن الرابع عشر سيبدو فترة تحسن توقف قليلا فحسب فى الحقبة بين ١٣٥٠ و ١٣٧٥ .

وإذا أضفنا هذه البيانات بعضها الى بعض سيكون بوسعنا أن نستخلص أن الطاعون كان له أثر هامش على أبناء جامعة أكسفورد ، بين المقيمين فيها ومن حلوا محلهم فى الجيل الطلابى التالى ، وهكذا نجىء المعلومات الكمية المسورة لنا مؤيدة لانطباعات سولتر ، مما يشبء عدم صحة بيانات كامبل فيما يتعلق بأكسفورد على أقل تقدير .

٢ - مشكلة حدوث انخفاض فى « الكيف »

على الرغم من هبوط نسبة الوفيات فى جامعة أكسفورد ، وتمكنها من الحفاظ على مستويات القبول بها لمواجهة الطاعون ، إلا أنه مازال من المحتمل أن يكون الوباء قد أحدث تأثيرا سائبا على التعليم من حيث الكيف ، بعد أن تأثر برحيل عدد من الأساتذة المهمين . وما لحقه من ضرر عند نفر من العاملين بالجامعة ممن شاركوا على نحو بارز فى الحياة الفكرية ، وتأثره أيضا بما حدث من هبوط عام فى مستوى الطلبة الوافدين . ويحتاج كل جانب من هذه الجوانب الى البحث .

وكثيرا ما تصادف القول بأن الطاعون قد قتل جهابذة الكتاب والمفكرين فى الجامعات الانجليزية مما أدى الى هبوط فى مستوى الكيف . نعم نحن نعرف أن عددا من كبار المفكرين قد ماتوا فى الحقبة الواقعة

بين ١٣٤٨ و ١٣٤٩ (*) ولكن لم يكن بين هؤلاء أحد كان مازال مقيما
باكسفورد آنذ ، فقد انتهوا من اداء دورهم التعليمي في وقت ابكر .
كما عاش أو كام خارج انجلترا منذ ١٣٢٤ ، وقد استطاعوا جميعا
الاستمرار في العيش بعد الطاعون ، ومن المسير تصور كيف يمكن
للتعليم في اكسفورد التحول الى شيء مختلف بعد تفشي الطاعون فيها .
ولابد من عقد مقارنة بين هذه الجماعة وذلك النفر الذين نعرف أنهم نجوا
من الموت بالطاعون ، وعاش بعضهم آنذ في اكسفورد ، واستمر يدرس
هناك (**) . فاذا نظر الى الطاعون على أنه كان ذا أثر على مستوى
اكسفورد ، فان أثره لن ينصب على فقدان أصحاب العقول الكبيرة من هذا
الجيل ، ولكنه سيتعلق بما ترتب على رحيل هذا النفر من أثر على أصحاب
العقول الكبيرة من الجيل التالي .

وربما كان الاخفاق المحتمل لسد الفراغ بواهب مماثلة من العوامل
التي شعرت بها كليات مثل مرتون وغيرها من أسهمت بقدر كبير في
ذوق صيت اكسفورد كمنار للفكر في بواكير القرن الرابع عشر ،
ولعل حدوث أى تدهور حاد في المستوى العام للسكان اذا انعكس على
مستوى القبول بأية وحدة من وحدات الجامعة ، لا يظهر أثره بصفة
مباشرة ، وانما بعد فترة زمنية تتراوح بين عشر سنوات أو خمس عشرة
سنة . وقد صادف الفرنسيون ازيدا مدعا بالأسانيد في عشر السنوات
التي أعقبت ١٣٤٩ - واشترك معهم جزئيا علماء وافدون من الخارج ،
ومعظمهم ايطاليون ، وان كان منهم أيضا ألمان وتشيك وواحد من
الفرنسيين . وقد حدث هبوط في عددهم ورد ذكره في « سجل » امين بعد
١٣٦٠ حتى نهاية القرن . وبلاستطاعة ملاحظة حدوث حالات هبوط
مماثلة في بعض دور الرهبان المستجدين والأديرة الدينية . ومع هذا
فقد أدى اختفاء وثائق بعض الطوائف الدينية في انجلترا الى عدم تعرفنا
على أكثر من عدد قليل من أسماء علماء « الرهبان المستجدين » ، وليس
بمقدورنا الاطمئنان الى دقة الصورة العامة التي تكونها من مثل هذه
الاحصاءات المتواضعة .

والدليل المستمد من كلفة مرتون أجند بالاعتماد عليه . فاذا
أستقنا من حسابنا الارتفاع الحاد في الأعداد المقررة في الحقبة الواقعة

(*) من أمثال Thomas و John Baconthorpe و William of Okham

و Bradwardine و Robert Holcot و John Rodington Richard Rolle

ويحتمل أيضا John Dumbleton و John Went

(**) ويتضمن الى هذه الزمرة أمثال Adam Wodeham و Richard Fitzralph

و Ralph Strode و John Wyclif وغيرهم

بين ١٣٢٠ و ١٣٤٠ ، لأنها تتضمن وجود وثائق مفصلة الى حد غير مألوف ، سيكون مستوى القبول الموثق لميرتون قد ظل ثابتا طيلة القرن الرابع عشر ، باستثناء الفترة ما بين ١٣٦٠ ، و ١٣٨٠ . ولما كان لم يحدث أى تغير فى الاستناد الى الوثائق يساعد على تفسير هذا التدهور (من العدد المؤيد بالأسانيد ١٧٠ الى ١٣٦) لذا بوسعنا أن نفترض احتمال تعرض ميرتون الى انخفاض فى الكم فى هذه الحقبة حمل ضمننا بعض تغيرات فى الكيف .

وأخيرا فإن علينا أن نبحث الآثار المحتملة للطاعون فى مستوى اعداد الطلبة الوافدين . اذ تميز نوع الفلسفة واللاهوت الذى كان يدرس فى أكسفورد فى ثلاثينات القرن الرابع عشر بارتفاعه وشدة احتياجه للدراية باللاتينية والمنطق والرياضيات ، وربما تمكنت عقول الدارسين فى أكسفورد فى ستينات وسبعينات القرن الرابع عشر من الاستيعاب ، وإن كانت مهارتهم وتدريبهم على الفهم قد ساءلوا ارتفاع مستواهم وتدريباتهم الباكرة ، وبخاصة تدريبهم على الأجرومية اللاتينية ، فاذا افترضنا أن نسبة الوفيات فى السنتين ١٣٤٨ و ١٣٤٩ بين أساتذة الأجرومية فى مدارس المدن والاكليروس الذين كانوا يدرسون فى مدارس الأبرشية كانت مساوية للنسبة التى ذكرت قبل ذلك عن اكليروس الأبرشية . فى هذه الحالة سيكون مستوى التعليم الأساسى فى الفترة ما بين ١٣٥٠ ، و ١٣٦٠ قد تعرض للاضرار ، ولدينا عدة اشارات بعد ١٣٤٨ عن الأماكن الشاغرة ، وعن تعيين مرشحين أقل كفاية ، وربما كان التعليم الابتدائى لفترة من الزمان أقل تيسرا ، وأقل انضباطا فى أماكن عديدة ، وعلينا أن لا نفترض مثل هذه الصورة القاتمة الى حد كبير مادام قد ظل هناك طوال النصف الثانى من القرن الرابع عشر مدرسون للأجرومية يتمتعون بالكفاية فى بعض مدارس المدن . ولكن التعليم الابتدائى - مختلفا عن الجامعة - يعتمد عادة على مدرس واحد يؤثر وجوده ومستوى تدريبه على المستقبل التعليمى لمعظم الأولاد فى هذه المدينة . ولعله كان من النادر أن تبحث الأسرة عن مدرس جيد فى مدينة أخرى . فالنمط المألوف هو أن يختار هذا المدرس محليا .

ولم تظهر آثار هذا الموقف واضحة جلية فى مستوى الجامعة لبعض الوقت . وانتقل النظام التعليمى من أسفل الى أعلى ، وحديث تدريجيا واستغرق ذلك عشرات السنين . ولو كان هذا التدهور هاما على الإطلاق لتوقعنا مصادفة دلائل عليه بين طلبة كلية الآداب فى الحقبة (١٣٦٠ - ١٣٧٠) وبين الطلبة والأساتذة فى الكليات الأعلى بين

١٣٧٠ و ١٣٨٥ . وفي مثل هذه الظروف لن يصعب تصور كيف ترتقى
 مهاراة الطلبة فى اللغة اللاتينية والتفكير النقدى بدرجة تساعداهم على
 استيعاب الدقائق النظرية للنحو . ومن هنا وصفوا أرسطو بالاستغلاق ،
 وتوقفوا عن قراءة أوكام وودهام وبرادو أردن أو كليفنجتون . وبغض
 النظر عن مقدار موهبة أساتذة الجامعة واقتدارهم فى مستينات القرن
 الرابع عشر ، الا أنه لم يكن بمقدورهم اصلاح ما أحقه التعليم
 المتخلف فى مرحلة التعليم العام من عطب ، ومن تم وشيئا فشيئا شغل
 وظائف التعليم فى جميع المستويات فى الجامعة أولئك الذين تعلموا
 « فك الخطل » بعد انتشار وباء الطاعون .

ويجب أن يظل تقييمنا لمدى تأثير هذا العامل الأخير ، أو مدى
 ما أحدث من تغيير لمستوى التعليم فى أكسفورد مجرد افتراض . فنحن
 نعرف أن كلية الآداب قد ابتضعت بعد ١٣٦٥ عن منطق الفرضيات
 النظرية وانتقلت الى منطق أكثر اقترابا من النواحي العملية ، وما من شك
 أن الدراسات الفلسفية واللاهوتية فى أكسفورد بعد ١٣٦٥ كانت أسهل
 فى تحصيلها ، ولم تكن تحتاج الى تعمق فى الامام بالمنطق والرياضيات .
 أما اثبات رد هذا التغير الى العجز عن فهم طريقة التعليم السابقة فمسألة
 أخرى . فما يبدو فى نظر الباحث المحدث هبوطا فى المستوى ربما بدا فى
 سياق الأحداث راجعا الى حدوث تبدل فى الاهتمامات . وليس هناك
 سوى أدلة شحيحة فى وثائق الجامعة تثبت أن من كانوا يدرسون اللاهوت
 بعد ١٣٥٠ كانوا أقل اقتدارا من أسلافهم فى استيعاب اللغة اللاتينية ،
 وفضلا عن ذلك ، فإن جامعة باريس - التى من المسترف به أنها كانت ماتقى
 لعلم الواحدين من بقاع جغرافية أبعد امتدادا لم يظهر فيها سوى
 آثار واحدة دالة على حدوث تدهور فى المستوى بين من تعلموا فى المرحلة
 الابتدائية بعد انتشار الطاعون . وقد تواصل إنتاج مفكرى أكسفورد فى
 القرن الرابع عشر فى باريس (٥) . ومن هنا لابد أن نفترض وجود قوى
 قهالة أخرى وراء أى تدهور حدث فى المهارات اللغوية بانث آثاره فى
 الوسط الفكرى فى أكسفورد وفى عهد الملك ريتشارد الثانى .

وهناك تأثير أكثر مباشرة للطاعون على ما طرأ من تغيير فى المستوى
 لعله قد ترتب على المؤسسات التى تفقد الطوائف الدينية . فلقد كان
 لطائفة المستجدين (المنديكية) - وكانت لاتشترط دراسة طلبتها

(*) فى مؤلفات Henry Totting من أدينا و Henry of Langenstein

جوانسيليوس من Ingben و Pierre d'Ailly وجون كابريولس .

للفلسفة بكلية الآداب قبل الالتحاق بكلياتها - كان لها مدارسها الخاصة في كل مقاطعة ، وقام العديد من الأديرة بهام التدريب في الفنون الحرة والمنطق ، وخصصت كل مقاطعة للدراسات العليا لفلسفة الطبيعة واللاهوت على مدارس (*) . وجرى العادة أن تخصص مدرسة لكل قسم ثانوي من المقاطعة عند الطائفة الفرنسيسكانية والطائفة الدومنيكية (**). وبعد تخرج الدارسين من طائفة المستجدين كانوا يستكملون دراستهم العامة في الجامعة للحصول على دراسات أعلى في اللاهوت والقانون الكنسي ، ويصود كثيرون من أفضل الخريجين لبعض الوقت للتدريس في هذه المدارس وفي الأديرة المحلية . وجرى العادة في إنجلترا على اختيار المناطق المأهولة بالسكان كلندن ونورويش ويورك كمقار للدراسات المتخصصة (***) بخلاف الدراسات العامة التي كانت تتخذ مقرها في المدن الجامعية الصغيرة كأكسفورد وكيمبردج . ولو صح ما يقال عن أن نسبة الوفيات في لندن ونورويش ويورك كانت أعلى منها في أكسفورد - وهو ما يبدو صحيحا - فأننا قد نستخلص من ذلك إصابة التعليم عند الرهبان المستجدين بالشلل ، وإن كانت هذه الحقيقة غير مؤيدة من أرقام وبيانات أكسفورد . فنحن نعرف أن طوائف من الرهبان المستجدين قد فُتيت عن بكرة أبيها ، وربما أمكننا أن نزعّم أنه لو شغلت حصص أديرة الجامعة بنسبة عالية من الطلبة غير المستوفين للشروط لما كان من المستبعد تدني مستوى التعليم . فمعد الفرنسيسكان الذين اعتمد عليهم قدر كبير من مستوى الفكر في أكسفورد ساعد وجود ألقاذ في أديرة أكسفورد ولندن في النصف الأول من القرن الرابع عشر على خلق جو نشيط الآخرين وشجع أصحاب المواهب الفتية بين الرُشيعين على الاقتداء بهم . وربما أدى غياب نظيرهم لهم ١٣٦٠ إلى حدوث انحطار وتدن ، زاد التعليم الفرنسيسكاني اجنابا . وأما إلى أي حد كان الطاعون عاملا هاما في أحداث هذا الأثر فأمر غير محقق . ومع هذا فإن النقص في أعداد الفرنسيسكان كان له أثر شديد الأهمية - ولو حظ ذكره في الوثائق المعاصرة - (وقد أشار إليه إمدن في سجله) ومن ثم فإنه يعد انكسارا لحديث تفر هام .

(*) Studi particularia . إسمها

(***) Custodien عند طائفة الفرنسيسكانية و Nations , i vistsations

عند الدومنيكان .

Studia particularia .

(***).

٣ - الجامعة والتغير : مواجهة الطاعون

ينظر الى « الموت الأسود » أو الطاعون كمرحلة هامة فيما حدث من انخفاض مستمر في عدد السكان عبر القرن الرابع عشر . ولقد ظهرت ملامح لهذا الانخفاض ، وإن كان لا يصح أن ينسب الى بدء انتشار الطاعون ، أو يعزى اليه ، وعندما حمل الربيع الأخير من القرن الخامس عشر ، كان عدد السكان الانجليز لا يزيد أكثر من ٣٠٪ أو ٥٠٪ عما كان عليه ١٣٠٠ ، مما يعني أن الانخفاض قد بلغ حدا يناهز ٧٠٪ . ولكن وكما رأينا ، فإن هيئة التدريس باكسفورد لم تتناقص ، ومن المحتمل أن يكون عددها قد ازداد خلال القرن ، ولعله مما يثير الدهشة أكثر من ذلك ازدياد عدد طلبة اللاهوت في العقد الثاني بعد ١٣٤٩ بمقدار ٢٨٪ ، واستمر هذا العدد في الزيادة طيلة النصف الثاني من القرن الرابع عشر ، فاذا كانت المهارات اللغوية عند الطالب المتوسط القدرات لم تستطع الاتصاف ببنديتها للقيام بمهمتها ، أو اذا كانت مشكلات الفكر المدرسي (الاسكولائي) الأبرك وطرائق حلها ، لم تعد قادرة على استواء أحد ، فهل يصح القول بأن الجامعة كان لها سحر خاص ساعد على اجتذاب الطلبة اليها ؟

لقد بينت عدة دراسات حدوث ازدياد بعد ١٣٤٨ في عدد طلبة التعليم العام في إنجلترا ، وتمثلت هذه الزيادة في الاقبال على مدارس القراءة والانشاد ، وإن كان قد تم انشاء مدارس للأجرومية أيضا ، وقد ربطت مؤلفة انجليزية (*) هذا التطور في أبرشية يورك بازدياد المطالبة بعد تفشي الطاعون بالقسس والمدرسين على المستوى المحلي . بالرغم من الفجوة الواسعة التي تفصل عدد المبعين والزينة في عدد المدارس . وليس من شك في أن أحد أسباب تجدد هذا الاقبال على التعليم الكنسي المتجدد يرجع الى ضهور الاكليروس المحلي بعد تفشي الطاعون . وهناك سبب آخر هو طريقة استثمار الأموال بعد « الموت الأسود » . فبعد أن تناقص عدد السكان ، تركزت الأموال في أيدي قليلة ، اما بالميراث أو من ط بق وسائل أخرى ، ووجه قدر كبير من القدرة على انفاق المال الى اشكال شتى من أعمال البر في أواخر القرون الوسطى ، وبخاصة هبات تشجيع الانشاد في شتى أنحاء إنجلترا .

ولقد تصور جي ليتل الوضع في المستوى الجامعي في صورة مختلفة نوعا . إذ رأى الحقبة بين ١٣٢٥ و ١٤٣٠ كحقبة تازم في الجامعة

بعد انكماش الموارد التقليدية لدعم الأبرشية ، وما ترتب على ذلك من تضاؤل الهبات والدخل وفرص العمل داخل الكنيسة لخريجي الجامعات ، ومن ثم فقد افترض أن انخفاض القبول في الجامعة ليس مجرد مظهر من مظاهر تناقص عدد السكان ، ولكنه علامة على حدوث ادراك متزايد لعدم جدوى الدراسة الجامعية ، وعجزها عن اتياحة الفرصة للأفراد لتحقيق حياة آمنة كريمة ، بحيث أصبح أفضل ما ينصح به الشباب بعد انتهائهم من مراحل التعليم الباكزة هو الاتجاه الى الأسرة المالكة أو أية أسرة قومية بمقدورها التحكم في الوظائف الكنسية وغيرها من الوظائف . فالمستقبل قد غدا في أيدي البيروقراطيين من الأسرة المالكة أو من يتساوى معهم من علية القوم . ولم تنته أزمة رعاية أهل العلم الا بعد ظهور أشكال جديدة من الرعاية . وساعدت النقلة التي تحولت من جرائها أكسفورد الى جامعة تضم جيلة كليات على تحقيق جانب من هذا الحل ، وبينما يصح القول بأن ما يقال عن تناقص الالتحاق بالجامعة في القرن الرابع عشر مثار شك ، فإن الإحصاءات التي جمعها ليتل عن حدوث تحول في رعاية أهل العلم جديرة بالتقدير ، فلقد تأثرت موارد تمويل الطلبة المتقدمين للالتحاق بالجامعة ، وأيضاً توقعات الحصول على وظائف بعد انتهائهم الدراسة الجامعية .

وإذا فحصنا دوافع التعلم اعتماداً على ما يتها للخريجين من فرص بعد انتهاء الدراسة الجامعية ، فإن علينا أن نراعي التوقعات الواقعية للمغانم التي يجنيها شاغلو الوظائف الكليروسية ، أو ما يطرأ على الدخل من زيادة من باب أو أكثر من أبواب كرم المحسنين ، والتي لم تجر في ذيها أية رعاية روحية ولكنها كانت تنشئ تطلعات أبعد من ذلك كالمستقبل الذي حظي به الخريجون السابقون ممن شغلوا وظائف إدارية في خدمة الأسرة المالكة ، في أغلب الأحيان ، ثم كوفئوا فيما بعد باختيارهم لشغل مناصب الأساقفة ، ولعل حدوث أزمة من جراء تملز حصول خريجي الجامعات على وظائف كنسية عليا ، ربما بدأ بعيداً عن تصوراتنا ، وإن كان في بعض المهود كان من بين العوامل التي أدت الى وقوع مثل هذه الأزمات . فلم يتصف أحد من دارسي اللاهوت أو القانون الكنسي بالساذحة التي تدفعه الى التطلع لتعيينه في الكليروس جزاء تقبسه في الدراسة الأكاديمية ، والأمثلة المؤيدة لذلك شحيحة ، وإن كان قد ساد الاعتقاد بمميزات الارتباط بالجامعة . وفي القرن الثالث عشر ، شغل العديد من المفكرين المدرسين (الاسكولائيين) الرئيسيين وظائف دينية

عامة (*) . وكانت الحماسة بين زعماء الكنيسة الانجليزية في اواخر القرن الثالث عشر لزيادة نسبة المرشحين الحاصلين على تقديرات اكاديمية متميزة جانبيا من حركة ارحب في هذه الحقبة لخلق اكليروس متلف وكنيسة مثقفة تتساوى في المستوى الابروشي هي وما ورد في الالاحة البابوية عن المطالبة بقسس أكثر تضلعا (**). وبالإضافة الى هؤلاء الأساقفة العلماء الذين عرفناهم بفضل مؤلفاتهم المدرسية (الاسكولائية) كان هناك أيضا آخرون من (***) الذين قامت شهرتهم في الجامعة على شخصياتهم وخدماتهم أكثر من ارتكانها على المنجزات المدرسية الممتازة .

ويرى باتن جنوت تغير في العلاقة بين الجامعة والأسقفية ابان القرن الرابع عشر . وعلى الرغم من أن نسبة الأساقفة المدرسين تدريجيا جامعا قد ظلت ثابتة خلال القرن ، فإن ما يقرب من ثلثي جملة المعيينين لشغل وظائف أسقفية والعلماء المبرزين (وهي الفئة التي أدرج باتن تحت اسمها بعض المستغلين المرموقين في الوظائف الجامعية ومستشاري الجامعات والمؤلفين المدرسيين (السكولائيين المتميزين)) وقد تخلوا تدريجيا عن العمل في الوظائف الدينية الكبرى مثل كاتدربري واقتصر تعيينهم على المناصب الدينية في البلدان البعيدة أو الثانوية مثل شفسستر وارماخ . أما الاتجاه الذي رآه باتن فكان التحول التدريجي الى شغل الوظائف المدنية في منتصف القرن بدلا من شغل وظائف الأساقفة العلماء في بداية القرن الى أن انتهى الأمر باختيار الأساقفة من الطبقة الأرستقراطية . وما من شك في وجود استثناءات لهذه القاعدة ، بيد أنها تعكس - فيما يحتمل - صموغ التعيين الغالب الاتباع عند شغل هذه الوظائف . وهكذا فبينما كان شاغلو وظائف الأسقفية ابان حكم ادوارد الثالث يحصلون على مرتبات الموظفين الاداريين لو مكافأاتهم ، فإننا رأيناهم أثناء حكم ريتشارد الثاني يتمتعون مكافآت سيادية أو أتمايا .

بطبيعة الحال ، ان هذا هو ما يترامى لنا من منظورنا الحديث ، ولكن المشكلة عندما يتعلق الأمر بأهداف أسلوب الاختيار لهذه الوظائف والأنماط التي حددت لها تفرکز حول هل كانت هذه التحولات واضحة لابناء العصر ؟ وإلى أي حد ؟ وكيف أدركت ؟ ، وما هو الأثر الذي كان لادراكها على وظائف الجامعة ؟

(*) من أمثال Robert Grosseteste في لينكولن و Stephen Langton
 و Robert Kilwardby و John Peckham في كانتربيري .
 (***) من أمثال Robert Winchelsey في كانتربيري ونيهمون اللغتي عن
 ساليسبري و John Daldery من لنكولن .
 cum ex eo

وقلما كانت الوظيفة الكنسية مطمحا لهم . ويرجع الفضل أيضا الى « المرتونيين » (*) للذين كانوا يكافأون بمقابل متواضع يجمع من هبات الكلية . وفي المستويات المتدنية عن هذا المستوى الممثل للصفاة ، انحدروا القيد في كلية اللاهوت من مستواه الرفيع في سنوات بداية القرن الرابع عشر ، وتدهور في ذات الوقت الذي كان الاقبال يتزايد فيه للالتحاق بالكلية . وربما فسر بعضنا هذا التدهور على أنه رد فعل لما حدث من تقلب في ماهية الجهة الراعية للكلية ، وما شاب صورة من يفرضون من خريجي كلية اللاهوت لشغل هذه الوظائف . ويرجع جانب كبير من هذا التدهور - في ظني - الى ما حدث من تحول في الرعاية التي حظت أحد المصادر الرئيسية للتمويل في الجامعة لطلبة الدراسات اللاهوتية . غير أننا اذا قارنا الأعداد المقيمة بالجامعة سنرى أن مقدار ما نال الطلبة من منح لدى وجودهم بالكلية كان ضئيلا ، ولكن بالمقارنة بالفئة التي ينتمى اليها المستفيدون من المنحة ، يعني الطلبة المتقدمين في اللاهوت والقانون الكنسي ، والذين لم يكونوا أعضاء في الطوائف الدينية ، يبين أن هذه المنح قد مثلت نسبة سخية في الاعتمادات المالية للجامعة . ونلاحظ أيضا ، في أربع القرن الثاني من القرن الرابع عشر ، حدوث تدهور في عدد المقيدون لدراسة القانون الكنسي ، بينما ارتفع عدد المقيدون لدراسة القانون المدني . وهذا يوحي أيضا بما حدث من تحول في الاتجاه ، ففي الجامعة التي ترغب في تعزيز موارد دخلها من أجل الخريجين قد لا تختلف مشكلة التمويل التي تواجهها في الحاضر عن هواجسها بالنسبة للمستقبل .

وربما يدان أن « الموت الأسود » قد غير هذا الاتجاه . ويلاحظ عدنم حدوث تبدل في نمط الأحوال المعيشية للكنيسة ، وإن كانت قد زادت سوءا بالنسبة لخريجي الجامعة . ويلاحظ أيضا حدوث شيء ما أدى الى الارتفاع الحاد في عدد المقيدون لدراسة اللاهوت بين المجموعة التي وردت أسماؤها في السجل في المقعد الذي تلا « الموت الأسود » . وعلينا أن نراعي هنا أن الجامعة لم تفتح باب القبول بفترة للمزيد من الطلبة ، لأنه لم يكن هناك حد أقصى لعدد القبولين ، ويتوجب النظر الى الزيادة على ضوء الرغبة الشخصية للطلبة ، وليس رغبة كلية اللاهوت في زيادة المتحقيين بها . فعل حين فرحة أصبح اللاهوت - أو الوظائف التي تنحاح لخريجي كلية اللاهوت - مصدر جذب للطلبة المؤهلين الباحثين عن الوظائف .

وهناك احتمال لا يخفى عن العيان ، فلقد تسبب ارتفاع نسبة الدفات بين طلبة اكليروس الأبرشسية ، الذي يظن أنه ارتفع في بعض البقاع الى

٤٠٪ في يزوغ الحاجة المباشرة للاكثروس المتعلم في جميع المستويات .
وإذا نظرنا للمسألة نظرة أقل غيرية ، سنلاحظ أن الفرصة قد سنحت
بطريقة مباشرة للمؤهلين لشغل وظائف هامة ذات دخل محترم . فإذا
راعينا الأعداد الكبيرة من وظائف القوة العاملة والعدد القليل من خريجي
الجامعة ، فإننا لن نعجب إذا شغلت هذه الوظائف بأناس من غير خريجي
الجامعة ، ولعل السعي وراء مهنة أفضل قد دفع كثيرين إلى الشعور بأن
تمضيتهن سنوات قليلة في الجامعة قد يحقق عائدا أعظم في المستقبل .

وفي هذه الأزمة ، ربما رضى المسؤولون عن تنفيذ البرنامج اللاهوتي
في أكسفورد عن قبول الأقل تأهلا على نحو فاق ما حدث في السنوات
السابقة ، غير أنهم القوا أنفسهم قادين الآن على اجتذاب طلبة مؤهلين
آخرين اكتشفوا أنهم سيطلبون يتلقى العلم في منهج طويل وسيقتاضون
عونا ماليا أصغر وامكانات وظيفية محدودة ، ومن ثم فإنها لم تعد تجتذبهم
كما كان الحال من قبل ، وهناك دليل آخر يثبت ازدياد تقدير التعليم
والإيمان بزيادته . بهذا التقدم الوليد وإن كان مطردا في ازدياد مدارس
التعليم العام ابتداء من منتصف القرن الرابع عشر ، إبان فترة التناقص
في السكان .

وثمة عامل آخر لعله يساعد على تفسير هذا التحول ، ويرد إلى سخاء
الهيئات التي كانت تمنح للأنشاد الديني من الهيئات الخيرية والقدسات
التي تقام للموتى ولأحياء الذكرى السنوية للوفيات ، والتي تزايدت بدرجة
مهولة في إنجلترا في أعقاب الموت الأسود . وهذا انعكاس لوفرة المال
الموروث الذي استطاع استنزافه في أفعال غير منتجة ، (إذا نظر لهذه
المسألة من منظور اقتصادي) وإن كان يمثل أيضا حاجة الأفراد والمجتمعات
إلى السلوى والصلاة على أرواح المفقودين الذين ربما اختطفهم الموت بطريقة
غادرة . وساعدت هبات الهيئات الخيرية على منح الوظائف التي
أوكل معظمها للقسس ذوي الخلفية الجامعية .

وأخيرا فإن علينا أن لا ننسى احتمال أن يكون التعلم الجامعي -
وبخاصة في اللاهوت - كان ضمن التطلعات الاجتماعية عند العديد من
العائلات التي كانت قبل ١٣٤٨ غير قادرة على الحصول على ترف التعليم
العالى ، وربما كان السبب هو أن يكون الإثروت المناجم وغير المتوقع قد
ساعد على تحقيق حلم طالما ابتغوه بغض النظر عن مسألة هل تعد الجامعة
في نهاية المطاف هي أفضل طريق مباشر للخدمة في الوظائف العليا
المرموقة ، للعيش حياة مريحة في وظيفة من وظائف الكنائس ، ومسواء
عن طريق اجتذاب الوظائف الميسورة أو من خلال الإدراك المفاجيء للكون

المالى ، فان القيد بالكلية اللاهوتية في النصف الثاني من القرن الرابع عشر قد استمر في التصاعد رغم عدم حدوث أى تغير ظاهر فى أنماط الرعاية الكنسية لصالح الجامعة •

بمقدار الوثوق فى تصور « سجل » امدن على أنه انعكاس وافى لما كان يجرى فى أكسفورد ابان القرن الرابع عشر ، يستطاع القول بأن « الموت الأسود » لم يحدث أثرا على أعلى مراحل التعليم فى انجلترا ، مثلما يظن فى كثير من الأحيان ، ولم تكن نسبة الوفيات عالية بقدر غير مألوف لا بين العلماء النابهين ، ولا بين من كانوا يعيشون على هامش الحياة ، وحتى بين الأساندة • ولا يبدو أن مستوى القبول خلال العقود القليلة التالية قد تأثر تأثرا خطيرا ، فقد توافق هو وما حدث من تغير فى الاهتمامات ، وبلا شك ، فى نطاق ميادين الفلسفة والعلم واللاهوت ، يعنى المجالات التى أذاعت صيت الكلية • فإذا كان « الموت الأسود » قد اضطلع بدور العامل المساعد فى هذا التغير ، فربما صح القول بأن هذا الدور كان ما لحقه من ضرر لمستوى التعليم العام أساسا ، والتعليم الأعلى بالتبعية لحظيب •

المراجع

- Anna Campbell — *The Black Death and Men of Learning* (1931).
- Charles Creighton — *A History of Epidemics in Britain* (1965).
- Robert S. Gottfried — *Epidemic Disease in 15th Century England* (1978).
- John Hatcher — *Plague, Population and the English Economy* (1977).
- Gordon Leff — *Paris and Oxford Universities in the 13th and 14th Centuries*. (1968).
- Heiko A. Oberman — *Forerunners of the Reformation. The Shape of Late Medieval Thought* 1966.
- Nicholas Orme — *English Schools in the Middle Ages* (1973).
- C. H. Talbot — *English Schools in the Middle Ages* (1967).
- Philip Ziegler — *The Black Death* (1969).

صورة الانسان في عصر النهضة (*)

وليم . ج . بوزما

تميز الهيومانيون في بواكير عصر النهضة بإيطاليا من أمثال بترارك وسالوتاتي وبرولي وقالوا بالتفوق في البلاغة ، يعنى القدرة على الكلام والكتابة على نحو يجمع بين النقة والفصاحة والألمية . وبدا لهم الشكل والمضمون والأسلوب والجوهر مظاهر لشيء واحد . ويكون الفكر والكلام والعمل وحدة متكاملة . ويعكس هذا الاعتقاد نظرتهم الى الطبيعة البشرية . وخلافا لما ذكره المدرسيون (المسكولائيون) في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، لم يتخيل الهيومانيون تمتع الكائنات البشرية بقدرات روحانية مرتبة ترتبها هيرارشيا (هرميا) ، فتمتها هي العقل ، فالأرجح هو أن الشخص مكون من حزمة مركبة من الإرادة والهوى والذهن . ويضطلع كل عنصر من هذه العناصر بالتناوب بدور حيوى وفعال في مختلف لحظات الحياة . ولم يكتف الهيومانيون بالنظر الى الأشخاص على أنهم كائنات عقلانية لا تحتاج الى غير الأحكام المرتبطة بالحقيقة المجردة ، فزادوا أن لاكتهمين أيضا أهواء ومشاعر وإرادة وعقلا يمثلهم . نعم لقد سعت البلاغة الهيومانية ، الى التعامل مع الشخص في جملة والمجتمع في شموله . واخبر الهيومانيون الطابع للشخص عن الفكر ، ووجهوا العقل صوب الواقع .

واتجه مقلدوا أواخر عصر النهضة الى فقدان الإيمان بقدرة البلاغة على التأثير في السلوك الانساني . وباستطاعتنا ادراك حدوث انفصال بين الصورة والمضمون في افكار أمثال كاسيليوتى وبيكو وفيتشينو ، وحتى أرازموس ، أى عند من أصبحوا ينظرون الى البلاغة على أنها مجرد زخرف لفظي ، بل وعلى أنها تمثل شروبا عن الواقع . وعندما حدث ذلك عاد الفكر المجرد يشيع بين الهيومانيين . وعادت الألفاظ والاستعارات والمجازات الظهور كشكال أو صيغ فكرية لا مباشرة للاتصال بين الأفراد . وابتعد

(*) من Changing Assumptions in Later Renaissance Culture

تأليف William Bouwama (١٩٧١) من ٤٢ - ٤٤

النشاط الفكرى عن الحياة العملية ، واصطبغت الهيومانية بصبغة أكاديمية .
تقتصر على النخبة من اهل الفكر . وكما حدث للمدرسين فى ذروة العصور
الوسطى ، فقد نظر الهيومانيون المتأخرون الى العقل على أنه جوهر الفرد ،
ونظروا الى الإرادة والأمواء مرة أخرى على أنها جوانب هينة الشأن يتوجب
إذاعتها وخضوعها لسيطرة قوة اسمى .

فلماذا وقع مثل هذا التحول فى تصور الطبيعة البشرية ؟ لعل غزو
الفرنسيين لإيطاليا ١٤٩٤ أحد الأسباب . فلقد أهدلوا تصدعا فى الحياة
الاجتماعية والسياسية فى إيطاليا ، أدى الى اعلاء شأن النظام على الحرية .
وصاغت الرغبة الشائعة لاعلاء شأن النظام الاجتماعى والسيطرة السياسية
تعبيرا فكريا عنها فى إعادة الصورة الهرارشية للإنسان التى ترى ان
طبيعته الأدنى تحتاج الى تحكم من جانبه الأعلى . على أن بوزنا يصير
ايضا على القول بأن ما حدث من تغير لصورة الإنسان فى عصر النهضة
سيظل شبيها أقرب الى السر .

يتراءى لنا التصور المألوف لعصر النهضة فى « أواخر عهد » كمحاولة
ساذجة لترتيب الأحداث ترتيبا زمنيا ، وكمراف اعتدنا الالتزام به عند اتخاذ
العلاقات فى الزمان . ولكن ما من شك ان هذا التصور له دلالة أبعد من
ذلك ، لأنه يدعو الى التفرقة بين الخصائص التى تتميز بها اللحظات
المتعاقبة ، والتى تتبع عملية تطورية من البداية حتى بلوغ النضج ، الذى
لا يستبعد أن يتحول الى انحلال . كما ان هذا التصور يقدم لنا المشكلة
المعلقة للملاقة بين إيطاليا وبلدان الشمال فى عصر النهضة . وهكذا يكون
هذا التصور وثيق الصلة بأحد الاتجاهات الشديدة الخصوبة فى جميع
جوانب دراسات النهضة الحديثة . انه الاتجاه للتفرقة بين المراحل
باعتبارها مشتركة فى حركة أوسع . ولولا مثل هذا التحليل ثباتت غارقة
فى التيه ، فما يجمل أى نقاش نافع يكاد يكون فضتحيلا . ولعل هذا
الاتجاه لا يظهر فى أى موضع آخر مثلما يظهر فى دراسة الحركة الهيومانية
لعصر النهضة . وهو موضوع ، وإن لم يمد بآى حال التمييز الأوضح من
روح هذا العصر ، إلا أنه يحقق شعورا بالانفراج فى مواجهة الافتراضات
الكامنة وراء ما ظهر فى حضارة النهضة من مستحدثات وآيات خلاقة .
ووفقا لنفس الشعار ، فإن التركيز على الحركة الهيومانية يعد طريقة
مناسبة لتناول ما حدث فى حضارة النهضة من تطورات عميقة .

ودكرت أكثر المحاولات اقناعا فى دراسة مراحل تطور الحركة
الهيومانية على أماكن بالذات مثلما حدث فى دراسة « بارون » لتاريخ

فلورنسا ويرانكا لتاريخ فينيسيا وشبيتس(*) لألمانيا. وأثبتت هذه الجهود نفعا ، ولكنها لم تزد بحكم طبيعتها عن تلميحات عن تطور الهيومانية كظاهرة عامة في عصر النهضة بإيطاليا ، أو حتى عن عصر النهضة بأوروبا وتجاوبه هو وما هو أبعد من المؤثرات المحلية . وإلى جانب ذلك ، فإن ما قيل عن هذا الموضوع لن يساعد بقدر كبير على فهم مشكلة أواخر عصر النهضة . إذ عني دارسو الهيومانية أساسا بمراحلها التكوينية المبكرة ، وكان الحركة إذا توطلت دعائنها لن تتعرض لأية عقبات . فهنا ، كما هو الحال في كل دراسة من دراسات النهضة أظننا نحس بوجود حوائل تحول دون تطبيق مبدأ التطور الذي يصنف الأطوار بالترتيب الآتي : النضج - التدهور - الانحلال ثم النهاية . ولعل ما يكن وراء هذا الاتجاه هو الفكرة المتيدة عن النهضة (الرئيسانس) كبداية للعصر الحديث التي تبعا لتعريفها ، مازالت مستحوذة على فكرنا .

ويودى أن أبدا اذن بحث مثبكلة أواخر عصر النهضة بالتنبيه - أولا- الى ما حدث من تغيرات في معنى « البلاغة » ، الذي يتصور بوجه عام كمحور للحركة الهيومانية في عصر النهضة . فلقد كانت الصفة الأولى للهيوماني في عصر النهضة انه من أرباب البلاغة ، ممن يصنون بالارتقاء بفن البلاغة وفن الكلام والكتابة ، ويطبق هذا المبدأ على نفسه وعلى الآخرين ، وطبقا لهذا المنظور يكون اهتمامه بالكلاسيكيات أمرا ثانويا . ومن الصعب الزعم بأن هذا الاهتمام كان شيئا مستحدثا . فلقد اكتسبنا الآن دراية كاملة بما اتسمت به الحضارة الوسيطة من روح كلاسيكية عميقة . وما بدا مثيرا للاهتمام عند هيوماني عصر النهضة ليس اهتماماتهم الكلاسيكية ، وإنما هو مفضلاتهم المستحدثة من التراث الكلاسيكي . فقد اعتقدوا أن أهم الكتاب الكلاسيكيين هم الخطباء اللاتينيون والمعلمون القديرون باعتبارهم قدوة وأصحاب أسلوب في فن البلاغة . واتضح الآن وجوب فهم الهيومانية مبدئيا كحركة في تاريخ التعليم رأت الاستعاضة عن الفلاسفة الذين أولع بهم الجليليون بمجموعة جديدة من المؤلفين الكلاسيكيين تضم الخطباء وأقرانهم قدامى الشبراء والمؤرخين والدعاة الأخلاقيين ، واتخاذهم محورا للمنهج التعليمي الجديد في الفنون الحرة (**).

وفي نظر بعض العلماء ، يبدو هذا التصور للهيومانية أقل جدية . ولعل السبب هو اعتقاد جمهوره القراء في حضارتنا الماصرة أن البلاغة فن غامض ، ومحاولتنا حماية أنفسنا من أساوا إليها بأن اضافوا لكلمة بلاغة

كلمة « مجرد » أو « فحسب » ، وإن كانت الحاجة لهذه الحماية توحى بمخاوف لا تتناسب وكلمة « مجرد » التي نضمها قبل كلمة بلاغة . فعبارة « مجرد بلاغة » تعنى القول بأن الشخص البليغ لا يزيد فى أفضل الأحوال عن فنان تافه من أدباء القاع ، وتنحصر مهمته أولا وآخرا فى زخرفة المضمون الجاد بحليات سطحية . وينتمى هذا الشخص فى أسوأ الأحوال الى فئة المضللين ، ويمكن وراء عبارة « مجرد بلاغة » أيضا فى أغلب الظن افتراض شبه ميتافيزيقي عن امكان التفرقة بين الشكل والجوهر . وهذا تصور ينم عن تأثير لروح لأحد الاتجاهات الهامة فى الفكر القديم عن العقل الفربى . ولكن يبدو أن ماهية هيومانىي الرينسانس قد عبرت عن اختلافها عن هيومانىة المصور الوسطى عندما رفضت هذه التفرقة . فلقد نظرت الى البلاغة بمنظار الجد بعد ادراكها أن صور الفكر جزء من الفكر ذاته ، وأن المعنى الشفوى عبارة عن وحدة مركبة كالكائن البشرى المصنوع ، فكلاهما لا يبقى على قيد الحياة بعد تشريحه . ان هذا فى اعتقادى هو ترجمة لونتسو فالأ لكلمة لوجوس (كلمة) الى خطاب (*) وليس الى عقل . وهذا تصور لا يقتصر على اشارته الى الأهمية الدينامية والجوهرية للريتوريقا (البلاغة) ، ولكنه يقترب الى عالم التوراة أكثر من اقترابه الى العالم الفلسفى للفكر . ولابد أن نفهم على هذا الضوء امتناع فالأ لبلاغة الرسول بولس . فالبلاغة وحدها قادرة على التأثير فى الانسان ، أو كل انسان ، ولمس المحور الحيوى لوجوده .

وهناك نتيجة تستخلص ضمنا من هذا الموقف . فلقد بذل فالأ جهدا كبيرا لإيضاحها ، ولعله كان أعمق العقبات التي ظهرت بين أوائل الهيومانيين . فلما كانت أشكال الفكر بالمقدور ادراكها كاشياء خاضعة للزمن أو التاريخ ، لذا فإن عدم قابلية جميع أنشطة الفكر للقسمة الى شكل ومضمون توحى بارتباط هذه الأنشطة بالمصر الذى ظهرت فيه . وهكذا فتحت بلاغة عصر النهضة الطريق أمام انكار وجود الصفات المطلقة. بعد أن آثرت الاتجاه الحضارى النسبى المستحدث ، فالانسان فى نظر « البلاغى » ليس الانسان المثل لنوع ، ولكنه الانسان كما هو ، أى مرتبطا بزمان بالذات ومكان بالذات ، والذي أصبح مقياس كل شيء . وهذا تصور يوحى بأصل آخر للريتوريقا (البلاغة) ، ويفسر السخرية الكامنة وراء وصف الهيومانيين لأهل العلم بأنهم سفسطائيون .

وهكذا فلم يكن وراء التعلق بالريتوريقا إيمان عصر النهضة أية نزعة غنى ، أو على أقل تقدير فى بواكير عصر النهضة بإيطاليا . كما لم تكن

هناك تفاهات تتعلق بمزايا تطبيقها • وبوصفها في الاتصال المؤثر ، فإن الريتوريقا لم تكن فقط أداة نشر الوحي المقدس ، ولكنها كانت أيضا الوسيلة الأساسية لتحقيق تراث المجتمع البشري ، ومن ثم ارتفعت قيمتها في المجتمعات بعد ازدياد تقدمها ونزوعها لخلق أنماط أكثر فاعلية للحياة الجماعية • واشتهد التحمس للريتوريقا بين أهل المدن المسؤولين عن تحقيق الالتحام في خامة الكتل البشرية ، الذين رمتهم الأقدار بين جدران المدينة ، لخلق مجتمع حق منهم • وهكذا كان للريتوريقا فضل تزويد الحضارة والمدنية الجديدة لعصر النهضة بركيزة ترتكز إليها • وكان لها دورها الفعال في كل مستوى من مستويات التفاعل البشري ، على المستوى الشخصي والمستوى الاجتماعي معا • فرجال الأعمال مضطرون إلى اقناع زبائنهم وأقاربهم فيما يجري بينهم من معاملات • ويحتاج أصحاب الحاجة إلى الحاجة في تنازعهم على المصالح أمام المحاكم ، أو سعيها وراء تحقيق الاتفاق بين الرفاق في مسائل السياسة العامة ، ويحرص الحكام على الحصول على عون من رعاياهم ، وتتراسل الحكومات بعضها مع بعض ، وتوفد البعثات الدبلوماسية ، وتحاول أن تخطب ود الرأي العام الأجبي •

وهكذا أثبتت البلاغة بفضل دورها في تشكيل كل موضوع من موضوعات الاهتمام الانساني وجعله صالحا للنقاش ، أنها ليست على هامش الوجود الانساني ، ولكنها تقع في صميمه • وتبعا لذلك فإن الشخص البليغ يعتمد على التصميم عند أداء رسالته ، ولا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك ، ومن ثم أصبح التعليم في عصر النهضة هو أول تعليم عام بالمعنى الحقيقي في تاريخ أوروبا • وظهر قانون في فلورنسا على أواخر القرن الرابع عشر ، بل وقبل أن يكتشف «بوجيو» كونتيليان(*) وتبريزه تعيين استلا لفن الريتوريقا على أساس أن هذا الفن ليس مجرد أداة للاقناع تحتاج جميع العلوم ، ولكنه أعظم حلية للحياة العامة ، وأنه « يضم قواعد الفخاغ عن كل ما نرغب في تأييده أو معارضته » • وبذلك ساعدت الريتوريقا على وضع جميع المعارف والتجارب في بؤرة الاهتمام •

وجر النهوض بالريتوريقا في ذيله أيضا نتائج أيديولوجية كبرى • وهكذا وكما بين كريسلر ، لم يكن للريتوريقا أي جوهر فلسفي واضح ، ولكن كان لها أهمية ملحوظة للفلسفة بالمعنى الأوسع • والأهم من ذلك استناد الثقافة الريتوريكية الجديدة إلى تصور مستحدث عن الإنسان • فلقد رفضت تصور الإنسان المجرد في الاثروبولوجيا الكلاسيكية ،

(*) Marcus Fabius Quintilianus. (٢٠ م - ١٠٠ م) لما بوجيو فهو عالم

هيوماني ايطالي Foggia, Bracciolini Giovanni (١٢٨٠ - ١٤٤٩) •

وما تضمنه من ملكات منفصلة يمكن التفرقة بينها ، وترتيبها ترتيبا هيرارشيا ، واستهوتها صورة الانسان وقبلتها كما صادفتها في اللغات الفردية من وجوده ، فلم يعد الانسان مجرد حيوان عقلائي ، ولكن أصبح ينظر اليه ككائن معقد وحزمة من الطاقات النفسية الدينامية ، التي لا يمكن التنبؤ بأفعالها . فالانسان يجمع أنيا بين جوانب حسية وهوائية وفكرية وروحية . وبذلك أصبح مشابها للبلغة التي يستعملها (أي وحدة غامضة) . وإذا صح أنه بمقدورنا تعريفه لأمكننا القول ، انه حيوان اجتماعي ناطق يحتاج الى مشاركة الآخرين جميع أبعاد تجربته وخبرته . وكما قال ليون باتيستا البرتي (المع ليوناردو) (١٤٠٤ - ١٤٧٢) « ان الطبيعة أعظم البنائين لم تضع الانسان في موضع يجعله يحيا مكشوف وسط الآخرين ولكنها فرضت عليه - فيما يبدو - ضرورة ما للاتصال بالآخرين والكشف عن جميع أهوائه ومشاعره ، عن طريق الكلام ، وغير ذلك من السبل » .

لم يقتصر أثر هذا الموقف على القضاء على الهيرارشية القديمة للشخصية الانسانية ، ولكنه ساعد على استئصال مراتب الترتيب الهرمي المناظر للهيرارشية الشخصية . فهمة الكلام في أوسع معانيه تعني أن لا تتركز المهمة الأولى للتخاطب على الحاجات الفكرية للأقلية ، وإنما تنصب على الاحتياجات العامة للكثرة . فالول شرط للكلام هو أن يكون مفهوما للكافة . وإشباو بتزورك - ولم يكن مولعا بالحشود - الى هذا المعنى منذ وقت ياك في تاريخ الحركة ، وعبر عنه بالقول : « الوضوح هو أنصح دليل يثبت البهقرية والعلم » . « وما يفهمه الانسان بوضوح بمقدوره أن يعبر عنه بوضوح ، وبذلك يتسنى له صب ما هو كامن داخل تلافيف جبهه في عقل أي مبتنع » . وهكذا كان كل ما فعله كاستيليوني (ببلات لودفيكو) هو ترديد القول السائر القديم عندما حث رجل البلاط على «مبتعجال» كلمات ما زال رجل الشوارع يستعملها فللغات ملك للجميع » .

ويؤس ميل الريتوريقا الى تحطيم الحواجز والانقسامات القديمة ، التي نظر اليها فيما سبق على أنها كامنة في طبيعة الانسان والمجتمع والكون بجانب أبعد من عمق أهميتها . فلقد أثبتت قدرتها الفسنة على تأمل عالم جنح نظامه الى الافلات من أي فهم شامل له ، وأتاحت لها طواعيتها وقدرتها على التكيف بمختلف ظلال التجربة أن تصوغ نفسها بمرونة عند الحديث عن تفاصيل الحياة التي لا نهاية لتنوعها أو تقلبها . وفي ذات الوقت فإنها شجعت الاعتقاد بأن الواقع من المتعذر الاحاطة به بالاعتماد على مقولات المصودة والعامة للفكر العقلاني النسقي . فلقد التزمت الريتوريقا بمذهب اللادارين فيما يتعلق بالقضايا العامة . ففي نظرها ، ليس بمقدور الانسان أن يأمل في النفاذ الى أبعاد أغوار الأشياء . وكل ما بإمكانه أن

يفعله هو الفهم الجزئى لتجربته المباشرة . غير أن التجربة قد أثبتت أن
 باستطاعة التعبير البلاغى التحليق فى آفاق عالية من الناحية الخلاقة ، وهو
 مالا تستطيع اللغة تحقيقه لو أنها اكتفت فى غايتها بتأمل الواقع الساكن
 المطلق . فاللغة ذاتها من خلق الانسان . وهذه نقطة استند اليها فلا
 عندما لام المدرسين (السكولائين) لأنهم نسوا ما جاء فى صفر التكوين
 (٢ : ١٩) ، واعتقلوا أن الله هو الذى اخترع الكلمات .

وأخفى المظهر المحايد للمذهب البلاغيين فى اللياقة (الاتيكيت) ناحية
 أخرى مما جاء متضمنا فى مذهبهم من جوانب أخاذة . وتعنى اللياقة -
 بكل بساطة - ما يتطلبه فن التخاطب الفعال من تكيف بين حديث المتكلم
 وموضوع حديثه، وحرصه فوق كل ذلك على التكيف هو وجمهور مستمعيه،
 يعنى فى نواحي الملامح الخاصة للمتكلم ، والظروف الخاصة بالمكان
 والزمان ، ومزاجه الشخصى ، وغايته من الكلام . ويوحى هذا المذهب أيضا
 بأن اللغة تبحث عن الانسان ، كما هو ، فى تقلباته من لحظة لأخرى ،
 وتخطبه لا باعتباره مثلا لنوع ، وباستعمال لغة تعبر عن الحقائق
 المطلقة التى لا تنتهى الى أى زمان بالذات ، ولكنها تخطبه كفرد . فعندما
 أعلن بترارك : « اننى فرد ، ولا أبغى أن أكون أكثر من فرد ، أو أكمل
 منه » ؟ ، كان بذلك يعبر عن أحد أعظم المواقف الكامنة وراء بلاغة عصر
 النهضة . وفى الوقت نفسه ، فإن اللياقة « تشير الى اتجاه يدعو الى الإحاطة
 الكاملة بموضوعات البحث ، عند مواجهة الحياة بتنوعها الذى لا ينتهى » .

وهكذا تسنى لهيومانيى النهضة فى بواكيرها فى إيطاليا انهاء هذه
 الرؤية الجديدة للانسان المنشغل انشغالا كاملا بجميع أبعاد التجربة ،
 والتى يسخر كل قواه لخدمتها . ويقدمونا تتيج تقديمهم فى هذا الشأن
 بطريقة حيوية ، عندما نلاحظ ادراكهم المتزايد لدور الأهواء والارادة فى
 الشخصية الانسانية التى اتخذت الصدارة ، بينما تراجع دور العقل .
 واستمر بترارك عاجزا عن ترجيح رأى على آخر . فرايناه يبيع للقديس
 أغسطين - ولعله قدمه فى إحدى قصائده متخفيا فى شخصية حكيم روائى
 - توجيه اللوم له لتعلقه بالحب والمجد رغم أنه أصر على اعتبار هذين
 الشئيين « أرفع الأهواء فى طبيعته » . ولكن ما أن حل الجيل التالى حتى
 رأينا سالوتاتى(*) يعرب عن استعداده للاعتراف بأنه مهما بدا فى قمع
 المشاعر من نواح مرغوبة الا أنه أمر مستحيل . وكتب يقول : « أجل اننى
 لا اعرف أحدا من الفنانين قد تماثل هو والمسيح فى بلوغ مثل هذا الكمال » .
 وفى ١٤٣٤ ، تصادف جيانوزو عم البرتى يحدد على وجه الدقة الخاصة التى

يتميز بها الانسان ، ونراه يعتبر المشاعر هي هذه الخاصة : « فأول حبة هبات الطبيعة لنا جميعا هي الروح المحركة الكامنة فينا ، وعن طريقها نشعر بالرغبة والغضب » . وبلغ حالا بهذه الفكرة ذروتها في كتابه عن الخير الحق^(*)، عندما ذكر أنه من غير المقدور الارتقاء حتى بالحياة الاخلاقية والروحية للانسان اعتمادا على أى فعل فكري بصير . ولن يتحقق ذلك الا اذا استسلمنا للمتعة الاسمى للحب الالهى .

وترتبط الارادة برباط وثيق بالاهواء . فهي تترجم نوازع الهوى الى افعال . ولم تعد الارادة في هذه الرؤية الجديدة للانسان مجرد خادمة للعقل ، ولكنها حلت محله . وعلى حد قول نانسى ستروفر^(**) : انها بمثابة القوة التنفيذية للشخصية . وهكذا لم تعد قيمة الانسان تقدر بكفاية عقله ، ولكنها أصبحت تستند الى قوة ارادته ، وحريتها ، ومن ثم بت ارادة - لسالواتى : « الملكة التى تتميز بعظم قوتها وبسيادتها على سائر القوى الأخرى للنفس » الى حد اعتقاده أنه رغم اكتساب الاحاسيس صورتها من الاشياء المحسوسة ، « الا أنه قلما يستمر اثر هذا الاكتساب - بغير تلقى الأوامر من الارادة » ، التى تمثل القوة الفعالة للنفس .

وتمثل فى جعل الصلابة للارادة تصور منقح للوجود الأنسب للانسان فى هذه الحياة . فيبعد أن توقف النظر الى الانسان على أنه كائن مفكر لم يعد بالاستطاعة توقع امكان تحقيقه لذاته عن طريق التسامل والنظر ، قلن تتحقق هذه الغاية الا عن طريق الانشغال الفعال بمطالب الحياة ، والمجتمع بخاصة . ومن ثم رأينا حتى بتراكم الذى لم يرجع رأيا على آخر فى هذا الشأن رأيناه يعترف بعلم ملازمة الحياة الخالية من الاختيار والكفاح للحياة البشرية . ووقف خلفاؤه موقفا أوضح من هذه المسألة ، وأكد والد الفنان المفكر البرتى هذه النقطة عند احتضاره فى رسالة الوداع التى كتبها لأولاده قبل رحيله : « ان الشدائد والمعاكسات هي المادة التى تصنع الشخصية » . وأيضاً فى قوله : « ان من يتمتع بروح ثابتة لا تنزعزع وبمقل رصين راجح وبذكاء وقاد وبالقدرة على الاجتهاد بمقدوره أن يكشف عن مزاياه كاملة فى المواقف الملأمة والهادفة » . وعبر وليم ليوناردى عن هذا المعنى بلفظ أقل التزاما بالاحتشام : « يجب عدم السماح بالخمول والحياة الأسنة فتخلوا عن البلاد والمهارات والاضطجاع على (الشللت) كما تفعل الحرير » .

لم أقصد بتقديم الاتجاه الفكرى الذى حدثت مالمه أننا تقديم صورة متوازبة للهيومانية فى بواكير عصر النهضة . فلا اختلاف بين هذه الصورة وبين المواقف المحيرة المتناقضة التى تعرض لها بترارك أيضا من حيث الأهمية ، والتى لم يتمكن حتى خلفاؤه من التغلب عليها كلية على الإطلاق . ان كل ما سمعيت اليه هو محاولة تقديم « اسكتش » مختصر للمستحدثات الراديكالية المضمرة فى الحركة أملا أن تساعد على تقدير مميزات أواخر عصر النهضة . فمنذ حوالى منتصف القرن الخامس عشر ، تعرضت الحركة الهيومانية لتغير حاد ، واستمرت التوازع التى تحدثنا عنها فى القيام بدور فعال كما نستطيع أن ندرك اذا تأملنا شخصيات من أمثال ماكيافيللى وبومبوناتزى (*) وجويتشاردينى (**). غير أنه حتى فى حالة الكتاب الذين نستطيع أن نلمح لديهم استمرار بقاء الاتجاهات الباكرة ، فاننا نلاحظ غلبة تعرض مستحدثات بواكير النهضة عنهم للتعديل .

ومرة أخرى لیتنا نبدأ بالنظر فى مشكلة الريتوريقا التى تفرقت النظرة اليها ، فليس من شك ان باستطاعتنا أن نلاحظ الحرص الحساسى للولع بقوة تأثير الكلمات ، فرأينا مثلا فيفس يستند فى تفوق اللغة فى أهميتها للمجتمع على العدالة ذاتها . وسمعنا بترارك يقول : « ان الكلمات تكشف مدى تجاوب الآخرين ، وتتحكم فى أهوائهم ومشاعرهم ، ولا أرى شيئا أوثق ارتباطا بالمجتمع من القدرة على التدفق بكلام بليغ ، والهاب المشاعر بكلمات متوهجة . واللغة تنير العقل ، وتوجهه . وليست هناك مناسبة فى الحياة الخاصة أو العامة ، بالداخل أو الخارج . يستطيع فيها الاستغناء عن الكلمات . ولا يستبعد أن تكون الكلمات سببا لشرور جسيمة ومصدرا لنعم لا تضاهى ، ومن ثم فمن المهم للغاية الحرص على استعمال كلمات تناسب المقام والمكان والزمان والأشخاص . وهذا يثبت أن البلاغة أهم جانب من جوانب البصيرة » .

يبد أنه بوسعنا أن نلاحظ حتى عند أنصار البلاغة احساسا متزايدا بقصورها . وهذا يتجلى واضحا فى الاتجاه مرة أخرى للنظر الى البلاغة على أنها مجرد تزويق للحقيقة . ولم تعد البلاغة تبدو قادرة على منحنا وسائل تناول الحقائق الوثيقة الصلة بالحياة ، التى ظهرت مرة أخرى . بمظهر الأشياء التى تتمتع بوجود مستقل مطلق . ومرة أخرى عاودت الظهور مشكلة العلاقة بين البلاغة والمعرفة وبين الصورة والمضمون بعد أن اعتقد يوما ما أن بين هذه الحدود زيجة لا تنفصم .

(*) Pomponazzi (١٤٦٢ - ١٥٢٤) فيلسوف ايطالى فى عصر النهضة .

(**) Guicciardini (١٤٨٢ - ١٥٤٠) مؤرخ ايطالى معاصر لـ ماكيافيللى .

ان هذا واضح بوجه خاص فى نظرة الهيومانيين للكتاب المقدس .
الذى اعتقد فالأ أنه أعظم مثل لقيمة التعبير البليغ . فلم يعد هناك من
ينظر الى هذا الرأى بمنظار الجدد أو يصفه بالحقيقة القصوى . فليس
بالاستطاعة جعل الكتاب المقدس يعتمد على أفكار فصيحة عابرة . وكل
ما بمقدور البلاغة أن تحقه فى هذا الشأن هو تقديم بعض العون العابر فى
توصيل رسالة هذا الكتاب . وهكذا رأينا العالم الفرنسى جاجوان(*) ينصح
ارازموس الشاب باتباع البلاغة فى الوعظ متذعرا « بأن من يتمتعون
بذاكرة أشبه بذاكرة النساء المسنات فى تلعبها (وتهتتها) ليس لديهم
القدرة على تذكر أى شئ لأكثر من أيام معدودة » . « وأن من جمعوا بين
البلاغة والمعرفة يتمتعون بالاحترام وحسن الصيت بين الأدباء » وترتب
على هذا الموقف تراجع أهمية البلاغة ، ولم تمد تزييد عن أكثر من عامل
مساعد للذاكرة ، أو أحد مقومات الصيت الشخصى . وأقر ارازموس
هذا الرأى ، ورد عليه بقوله : « نعم بالمقدور اضفاء التالى على المسائل
الدينية وزيادة اشراقها وضيائها بالاستعانة بالكلاسيكيات شريطة الاكتفاء
بالحرص على نقاء الأسلوب » . فلقد رأى ارازموس ان البلاغة وحدها غير
قادرة على نقل معانى الكتاب المقدس الى القلب . وكل ما يوسمها أن تحقه
هو تهئية مزاج القارئ للتلقى . وأنكر فيفس أيضا قدرة البلاغة على
تحقيق جميع الفايات ، كما يستطيع الجميع أن يروا بوضوح . فليس
الكلام عن السماء والعناصر والملائكة من اختصاص الخطباء ، هكذا قال فى
معرض اعتراضه على كونتيليان .

وكان من الظواهر الطبيعية التى صاحبت هذا الفصل بين الشكل
والمضمون فى التعبيرات الشفهية ازدياد التشديد على قيمة البراعة الأدبية
التي بمقدورها تحقيقها لذاتها ، أو من أجل اشباع الجانب الاستطابقي .
وهكذا يوحى حديث كاستيليونى عن اللغة بوجود اهتمام أكبر بصحة اللغة
ودقتها أكثر من اهتمامها بصلاحياتها للفترة الأعيق على التخاطب . والحق
أن كاستيليونى قد خص هذا الموضوع بضاية فائقة ، وإن كان تأثير كلامه
انصب بمقدار أعظم على توكيده تفاهة ما كان ينظر اليه قبل ذلك على أنه
يتصف بأسمى العمق . ونحن لا نصادف أى اهتمام بالفضيلة أو الواجب
فى رؤية الكاتب لودوفيكو للتربية الأدبية لرجل البسلط . وعندهما
استعرض كاستيليونى(**) المنهج الدراسى القديم قال ان من واجب رجل

(*) Robert Gaguin (١٤٢٢ - ١٥٠١) صاحب الحوالمات الفرنسى .

والدبلوماسى واليهومانى .

(**) فى كتابه الشهير Courtier .

البلاط أن يتعرف على الكلاسيكيات الإغريقية واللاتينية « لما فيها من وفرة متنوعة من الأشياء التي دونت في هذه المصادر على نحو مبهر ، وعليه أن يوجه انتباهها خاصة إلى الشعراء والخطباء والمؤرخين » - غير أن تحليل الكونت كاستيليوني قد جاء مجردا من الروح الجدية التي كانت معهودة قديما في مثل هذه الكتب فيما مضى : « فإلى جانب الاشباع الشخصي الذي سيحصل عليه رجل البلاط من هذه النواحي ، فإنه إذا اتبع هذه السبل ، لن يجد مشقة في الاهتمام إلى الأحاديث الترفيلية عندما يكون في صحبة سيدات من المولعات عادة بمثل هذه الجوانب - ولا جدال أن الاحاطة بالانسانيات ستيسر انطلاق لسانه ، وستزيد جرأته ووثوقه من نفسه عندما يتحدث مع الكفاة » غير أن هذا الاسهام فيما تحققة الجاذبية الشخصية لرجل البلاط قد جاء بعد فوات الأوان - كما يبدو ، وكما لاحظ الكونت كاستيليوني - لأنه رأى أن حمل السلاح هو المهمة الأساسية لرجل البلاط - أما باقي المقومات الأخرى فلها مكانة ثانوية « ولا تزيد عن مجرد حليات يجيء دورها فيما بعده » - فرجل البلاط له مهمة خاصة محدودة ، وعهد أحد المتحدثين إلى كاستيليوني إلى المجادلة محاولا زيادة تعميق هذه النقطة قرأينا فديكو فريجوزو وهو من رجال البلاط يقول ان من بين الصفات الهامة لرجل البلاط أن يكون من بين من لا يجوزون عن التعبير عن أى شيء من الطرائف والملح التي تناسب من يتحدث معهم ، ويجب أن يسلم بما يساعد على انعاش عقول مستمعيه وشد انتباههم ، وأن يكون قادرا على ادخال السرور إلى أفئدتهم ، برواية بعض الطرف حتى يكون بوسعه بغير أن يثير الملل أو الضجر أن يكون قادرا على مواصلة اقتناع الحاضرين .

وباستطاعتنا أن نلاحظ عن هذا المثل الأعلى أنه لم يشتمل على أية تفرقة في غير صالح النساء ، والحق أنه يبدو في صالحهن بصفة خاصة . ويزودنا المنهج المدرسي القديم للبلفاء بأسلوب تثقيف الأرستقراطيات ، وتثقيف الرجال أيضا عندما يكونون بصفة أساسية في صحبة السيدات . وتبعيا لمعايير القرن السادس عشر ، لا وجود لشيء ما يصور لنا المكانة للمتدنية التي انحدرت إليها «الانسانيات» أفضل من جنوح أصول اللياقة بعد أن كانت تعني في بواكير عصر النهضة - أساسا - بالتناسب والتواءم بين اللغة ومستمعيها أو أهداف المتكلم ، جنوحها إلى العناية بدلا من ذلك بملائمة ما يناسب مكانة المتكلم في الحياة ، ثم نزوعها في نهاية المطاف إلى انتقاء ما يناسب الطبقة العليا - فهي لم تعد أداة طيعة للتفاعل والوجود ، ولكنها تحولت إلى مجرد ميزة من مميزات الصالون - وليس من شك أن الفيلسوف فيتشتينو قد علف اللياقة تعريفا أسعى من ذلك ، وإن كان لم يقصد ما هو أكثر من رفعها إلى مرتبة أسعى من الحياة الانسانية العادية ،

فقال : « ان اللياقة هي الله ، بوصفه المصدر الذي نبعت منه كل لياقة ، وتر من خلاله كل لياقة ، وصدرت عنه جميع الاشياء اللائقة » .

غير أن تصور فيتشينو لهذه الناحية كان استثناء ، ولعله لم ينطبق على البلاغة الا سهوا . وعلى العموم لقد نزع البلاغة في أواخر عصر النهضة الى اتخاذ مكانة لا تزيد عن الحيلة ، وتضالمت مكانتها نسبيا تبعا لذلك ، وهكذا تحولت في بعض الدوائر الى نوع من الألاعيب ومصدر للمتعة ، وصورة من صور الاستعراض الذاتي ، وان كانت قد بلغت في نظر الجادين من الأشخاص موضع شك ووسيلة للشروع عن الادراك المجرد للحقيقة . ويبدو أن هذا الاهتمام يستند الى الخلاف الذي استمر حول شيشرون في عهد ارازموس الذي قام بنفسه بمهاجمة أسلوب الكتابة المزخرف المتأثر بشيشرون اثارا للأسلوب البسيط . ويوحى اثاره - من حيث المبدأ على أقل تقدير - « للمادة المكثفة ذات الدلالة على الألفاظ الإيقاعية المججلة الطنانة حدوث تراجع بخطوات واسعة من الريتوريقا الى الفلسفة » ، وكتب يقول ان مظاهر المنهجية الدالة على التعاطف قد تسبب الآخرين ، « ولكن الاهتمام الأكبر - في نظري - يجب أن ينصب على أن يسائر الحديث الموضوع ذاته ، وأن لا نعني باستعراض أنفسنا ومبدعاتنا بقدر اهتمامنا بعرض الموضوع المطلوب » وهكذا حدث انفصال بين الشكل والمضمون .

بطبيعة الحال ، لم يحدث انفصال بين الفصاحة والحكمة في أي مكان آخر بطريقة واضحة تماثل ما حدث عند الافلاطونيين الفلورنسيين . فقد شعر فيتشينو الذي كان معنيا بالحقيقة بالانزعاج من الجنوح نحو البلاغة . وفرق بيكو (*) تفرقة حادة بين الحقيقة والفصاحة التي اعتقد في احتمال اساءتها الى الحقيقة ومسئوليتها وتحريفها لها . وتمشيا مع نظراتهم فإن المهمة الحقة للغة هي بساطة وصف الحقيقة الموضوعية . وإذا قيل ان الأغلبية تقتدر الى القدرة على فهم المباحث الفلسفية ، فإن هذا لا يدل دائما على قصور الفلسفة ، ولعله يثبت تميزها . وكتب بيكو مدافعا عن الفلسفة : « ما الذي سيجرى اذا ساد الاعتقاد بأننا مضجعرون ووقحاء وغير مثقفين ؟ في نظرنا أن هذا الاعتقاد يشرفنا ، ولا يعد انتقاصا من شأننا . فنحن لا نكتب للأكثرية ، ولا نخلف عن القدماء الذين وضعوا الألفاظ والحكايات المغلفة بقطاء من الحجب ، ممن لم يتجاوزوا مرحلة المبتدئين بنصوصهم المستغلفة ، وربما كنا من أثر مخاوفنا قد دأبنا على إبعادهم من مادبنا

لأنهم اذا دعوا لن يقدموا على فعل أى شىء غير الفسادها بمخترعاتهم
الكلامية الأكثر تنفيرا » .

ومن بين نتائج هذه المشاعر الرجوع الى التجريد . وهناك نتيجة أخرى
أكثر شيوعا ، ولكنها فى أغلب الظن مساوية فى ابتعادها عن الحياة اليومية
وهى ظهور نوع جديد من التواصل فى لغة التخاطب والفنون التشكيلية
اعتمادا على بعض المبتدعات الرمزية كالانفاز واللفة المجازية والتلميحات ،
وطبقت هذه الفكرة على عالم القراءة والكتابة ، وتمثلت من بين مظاهر أخرى
فى العودة للأساليب الوسيطة لدراسة الكلاسيكيات ، وفى تحقيق النصوص
القديمة لا بحثا عن تمبيرات انسانية سامية من الماضى ، وانما لاكتشاف
المعاني المختبئة فى الصفائق الأزلية البعيدة . وعبر لاندينو عن هذا المعنى
فى تعقيبه على كتاب فن الشعر لهوراس : « عندما يقلب على (الشعر)
رواية شىء ما يتصف بضمته وابتذاله أو تنشد إحدى الحكايات لادخال
البهجة فى الآذان الفارغة ، فانه يكون حينذاك قد عبر بطريقة خفية عن
أعظم الأشياء تميزا ، النابعة من أعظم الينابيع تشبعا بالروح الالهية .
وكان ارازموس رغم نوازه الانجيلية يفضل المعاني المجازية للأشعار المقدسة
على معانيها الحرفية » .

غير أن الكلاسيكيات المألوفة التى كانت معروفة بالفعل على نطاق
واسع لم تكن تحل قدرا كافيا من المعاني الخفية لارضاء التطلع الى الحكمة
المسيرة المتفردة التى يفقدور أريستقراطي الروح الارتقاء بها فوق طبقة
اللعماء ، وما عرف عنها من فساد وانحدار فى النوق . وترتب على ذلك
العودة الى الكتابات البعيدة عن التداول فى اليونانية والعبرانية ، بل وإلى
لغات سامية أخرى فى نهاية المطاف ، وإلى التراثيل الأورفية والكابالا .
وكما لاحظ بيكو : ان الأسفار المقدسة وما تتضمنه من التزامات وروادع
لن تتجاوب واحتياجات الفئات التى تمحو على مستوى الغيابين والجزاوين
والرعاة والخدم والخادعات . انهم النفر الذين لا تحتل الضوء عيونهم
الاشبه بمرون اليوم . اذ يحتاج أصحاب الأرواح السامية الى كشوف روحية
أسمى من ذلك . كما أن مثل هذه التصورات لم تكن قاصرة على حاشية
بعض المتطرفين من أهل الفكر . اذ شارك جيليز فيترو - وهو من زعماء
الربان الأغسطين الموقرين ومن الشخصيات العارمة التأثير بين المشرعين
الكثنيين اعتقاد بيكو بأن النجيل عيسى يحتاج الى تفسيرات على طريقة
« الكابالا » المبرانية . وعلينا أن نلاحظ أيضا ما حدث من اختفاء فى
هذه الاهتمامات للاتجاهات الثقافية النسبية الأولى لبواكير عصر النهضة .

وفي هذا الجو الجديد ، تحولت الاتجاهات الكلاسيكية ذاتها الى اتجاه متزايد نحو الروح الاكاديمية ، فلم تمد تدعو الى اتباع حياة ملهمة فعالة ، ولكنها تحولت الى شكل اقل جدية في الأغلب من الحياة التأملية . وتضال اقبال الهيومانيين على الخطابة ، وازداد ميلهم الى الاشتغال بالأدب وعلوم اللغة . وتزعم الهيومانيون في أواخر القرن الخامس عشر شخصيات من أمثال بوليتسيانو(*) ، الذي اكتشف الميزات الاستطائية للعصر اللاتيني القضي ، وميرولا (**) الذي أشرف على جمع النصوص وقنن طريقة الهجاء وارمولو وباربارو (***) الذي استعاد النص اليوناني لأرسطو . واستمرت تسميتنا لهؤلاء الأشخاص بالهيومانيين ، أو علماء الانسانيات ، وإن تعذر أحيانا أن نتصورهم - الا بطريقة أكثر جنوحا للسطحية - مشابهين لبترارك وسالوتاتي وبروني أو فاللا . فلقد أجابوا الكلاسيكيات ، وعرفوها أكثر من أسلافهم ، وكتبوا بلغة لاتينية افضل . ولكن الهيومانية الأيكر ، بما عرف عنها من جدية أشد في فهم مهمة البلاغة قد تمرت ضد انزعال الأدب عن الحياة ، وضد فصل الأسلوب عن جوهر الكلام ، وتزايد النظر الى باربارو وبيكو - بل وأحيانا بوليتسيانو ورازموس - على أنهم أشخاص أقرب الى محترفي الفكر .

ولكن وكما أوحى هذا البيان عن مصير البلاغة في أواخر عصر النهضة في مواضع شتى ، فإن هذه التوجهات المختلفة نحو اللغة والكلام قد كانت مصحوبة بلامح أعقق من التغيرات الثقافية . فلذا قلنا ان البلاغة بمعناها الأيكر (أى كفن لمس شغاف قلوب البشر) قد دفعتهم للعمل طبقا لهذا المفهوم ، فإن يوسعنا الآن القول بأنها قد جنحت في أواخر عصر النهضة الى التدهور . ويرجع هذا الى حدوث تزايد مرة أخرى عند الانسان بالذات نحو قصور التفكير . فلما كانت القدرة على التفكير من الملكات التي يشترك فيها الانسان مع أقرانه من بنى البشر ، لذا بدا الانسان أيضا وكأنه قد اتجه الى فقدان جانب من فردية مشاعره . ولما كانت موضوعات الفكر تتركز على المعاني العامة والنظام المعقول للواقع ذاته لذا دل تدهور الريتوريقا أيضا على استعادة الاحساس القديم بالكون كوحدة منتظمة لها انباط محدودة - وإن كانت قد اتخذت أشكالا جديدة نوعا - وأن بمقدور العقل الذى يملئ قيم الوجود الفردى الاجتماعى للانسان وقواعده ادراكها - ومن الخير أن نكرر عدم اختفاء اتجاهات بواكير عصر النهضة بأى حال . بيد

Poliziano

(*)

Merula

(**)

Ermolao Barbaro

(***)

يفسر الشعبية التي حظيت بها الآن فكرة الانسان ككون صغير (ميكروكوزم) . وهو تصور لا يحتاج بروزه في أواخر النهضة الى المزيد من الإيضاح . وهو وثيق الصلة أيضا بأحياء أشكال شتى من المذاهب السحرية ، التي سمعت حسب قول بيكو . « لمعد زيجة بين الأرض والسماء » . وغذت هذه المذاهب الخلل الأعلى للتنافس . (وان أمكن التعبير عنه في صيغة انسانية وفي صيغة مطابقة أيضا) وأهم من ذلك إعادة احياء مبدأ الهرارشية الذي بدأ فيثشيونو يكاد يراود النظام ذاته . ونسبت الآن شكوك فلا في أصالة الكتابات المنسوبة لديونيسوس الأريوباجي ، وأولمت جماعة جديدة من القراء بالايان به ، وبدأ ديونيسوس في نظر فيثشيونو منافسا للقديس بولس « كأحكم علماء اللاهوت المسيحي » . وسماه جيليز من فيثربو « بالضيء الفذ للاهوت اليوناني » وخصص كوليت الجانب الأكبر من حياته لدراسة أعماله وقام ليفر ديتابل (*) بالاعتراف على نشر سفره « مراتب السماء » (**) . ووصف كتاباته بأنها « على جانب كبير من القداصة وتميز بروقتها وروعته ولا تفيعا حقها جميع عبارات الأطراء » . ولم يتردد حتى أرازموس رغم وهن حماسه عن الاستعانة بالرؤى الهرارشية في بحوثه للنظام الكنسي والنسياسي . وهكذا ألفينا أنفسنا مرة أخرى قد رجعنا الى فكرة النظام القمسي الأوحد للواقع والذي تخضع فيه أركان الوجود بأسرها له وتمثل لأمه ، لابد إذن من القول باستمرار ملامح من اتجاهات بواكير النهضة في تصور الأفلاطونيين لفكرة الهرارشية . فلم تتصف هيرارشية فيثشيونو بسكونها . ولكنها بدت أشبه بنسق دينامي يمثل طريقة انتقال المؤثرات الحيوية . وسعى بيكو لحماية الحرية الانسانية عندها أياح للبرحر حرية الصعود والهبوط في « السلسلة الكونية للوجود » وحرية تشكيل أنفسهم . غير أن الأهم هنا في نظري ليس النوازع التي استبقيت من بواكير النهضة ، وإنما هو الوجود المهيمن للهرارشية ذاتها . فقد اعتقد بيكو أن من واجب الانسان التصاعد على سلم الوجود بدلا من الهبوط عليه ، لأن وجوده يوعز له بطريقة استعماله لحرية .

غير أن الأهم هو قدرتنا عند تطبيق هذه التصورات على فهم الانسان على ادراك الاختلاف بين الموقف الجديد والموقف في أوائل عصر النهضة . فلقد عاد للظهور تصور الشخصية الانسانية لا كوحدة دينامية ، ولكن كأنمكاس لبناء الكون ، كمجموعة من الملكات المتمايزة المتدرجة التي يحكمها العقل ، اما بواسطة النفس أو الروح ، فقد اختلف المصطلح من مفكر لآخر ، تبعا لموقفه الى حد ما ، وهل كان متأثرا بأرسطو أم بأفلاطون .

أم بالرواقيين ؟ وقال : « هذا هو النظام الذي فرضته الطبيعة ، معنى أن يكون الكل محكوما بالحكمة ، وأن تخضع جميع الكائنات للإنسان . وفي حالة الإنسان ، يلتزم الجسم بأمر النفس ، والنفس ذاتها تخضع لإرادة الله . وكل من ينتهك هذه الأوامر يرتكب خطيئة » . وأحدث البشر تغيرات شتى على التصور العام . ولاحظ أوتافيانو فريجوزو (*) : « فكما أن عقلنا شيء وجسنا شيء آخر ، فإن الأمر بالمثل في حالة النفس ، التي تنقسم إلى جزئين : يحتوى أحدهما على العقل ويحتوى الجزء الآخر على الشهوات » . ويرى أرازموس « أن الجسم يمثل أخطر أجزاء كياننا » . وتمثل الروح شيئا أشبه بالطبيعة الإلهية . . وأخيرا فلقد خلق الله النفس كملكة تتوسط الملكتين الأخريين لكي تكبح جماح الأحاسيس والنوازع الطبيعية » .

غير أن سيادة الجوانب العليا للإنسان قد عنت عودة النظر إلى ماهية الإنسان على أنها كامنة في عقله ، أو كما قال فيتشينو أحيانا في شيء ما أسمى من العقل ، ولكنه يمثل دائما ملكة عليا ومنفصلة . وهكذا نرى في أحد كتب كاستيليوني (الذي نستطيع مقارنته في هذه النقطة بـتاركو أو فاللا) المعرفة أسبق من الحب « فتبعا لتعاريف الحكماء القدماء : الحب لا يزيد عن رغبة ما للاستمتاع بالجمال ، ولما كانت رغبتنا لا تنصب إلا على الأشياء التي نعرفها ، لذا ينبغي أن تسبق المعرفة الرغبة التي هي بحكم الطبيعة تتجه إلى الخير ، ولكنها عمية في ذاتها ، ولا تعرف الخير » . وصحبت هذه الرؤية الفكرية للإنسان نغمة متفائلة ملحوظة ، توافقت هي والتقاليد الكلاسيكية التي انحدرت منها والقائلة أن معرفة الخير هي فعل الخير . وهكذا لاحظ أرازموس أنه مما يليق بالجميع « إدراك حركة العقل ، ومعرفة عدم اتصاف أحد منهم بشدة العنف ، لأنه بالمقدور إما كبح جماحهم عن طريق العقل ، أو إعادة هدايتهم إلى الفضيلة » . ويردف أرازموس فيقول : « هذا هو الطريق الوحيد للسمعة : أولا اعرف نفسك . ثانيا - لا تخضع شيئا ما للهوى ، وإنما عليك إخضاع جميع الأشياء لحكم العقل » . وتذكر العذراء ماريا لحبيبها بلهجة متعاطفة نوعا (*) : « إن ما تفرضه المشاعر مؤقت وزائل . أما اختيارات العقل فآثارها الممتعة باقية بوجه عام إلى الأبد » . ويقر عاشقها قولها في لهجة أقرب إلى الاستغراب ربما أمكن تفسيرها على أنها تحتوى على شيء من السخرية على طريقة أرازموس : « حقا أنك تفلسفين على خير وجه ، ومن ثم قررت العمل بنصيحتك » . ولا يخفى أن الإرادة قد ظلت عنصرها هاما في التصور . فكل استحثاث على اختيار

(★) Ottavianno Fregoso . جاء ذكرهما في كتاب Courtier

(★★) في محاوراة كتاب The Wooer and the Maiden .

طريق العقل يحمل ضمنا الاعتراف بوجودها (الارادة) والاعتراف بقوتها .
غير أن الارادة لم تمد محور الشخصية الانسانية ، بل انخفضت مرتبتها
الى دور المبودية للعقل ، اذا اتصفت بالفضل ، وبخسوعها للهوى اذا كانت
شريرة . ولقد اعتمد قدر كبير من الفكر التربوى فى أواخر النهضة على هذا
المعنى .

وغدا تعرض النظرة للمشاعر للتغير أمرا لا مناص منه . فبعد أن
كانت تنسب الى الجسم أو الجانب الأخط من النفس ، فانها عادت تتخذ
مظهر المشكلة أكثر من ظهورها بمظهر منبع الخير والشر على السواء .
فحتى ارازموس الذى اتخذ موقفا متراجعا حيالها الى حد ما ، فإنه لم يتدحجها
كثيرا . فلا ننسى أنه حلل لأشعاره لخلوها من الشاعر فكاتب يقول :
« انها لا تحتوى على عاصفة واحدة » . « ولا وجود لسيول عالية تفيض
على شاطئها ، وجأت خالية من أية مبالغة » . وكان يؤثر الشعر الذى
يبدو أقرب الى النثر ويغض الفقرات الكورالية فى الدراما الاغريقية لما فيها
من روح انفعالية عنيفة . وبالمثل كان فيفس لا يثق بالشاعر ، وإن كان
من الناحية التقنية قد اعترف بحيدها أخلاقيا ، فقال : « كلما ازداد الحكم
نقاء وسموا ، قل نصيبه من المشاعر التى يسمح بها . ان مثل هذا الحكم
يفحص بمنى شديدة الجوانب الحيرة الكامنة فى الأشياء . ولا يقبل
الاثارة الا فى حالات نادرة وباعتدال وصين » . كما كتب أيضا : « فى
الحالات التى تشر فيها المشاعر بكل ما تتمتع به من قوة طبيعية ، فإن
الحكيم يسيطر عليها بعقله ، ويرغمها على التراجع أمام أى حكم
حصيف » .

ولم يخامر أواخر عصر النهضة الشك كثيرا فى الحكم على الجسم
بحقارته . فنظر اليه مرة أخرى - كما حدث عنه فيتشينو « كسجن أذى ،
وماوى مظلم للنفس » واستبعد فيتشينو الجسم من تعريفه للانسان الذى
اعتبره « مرادفا للنفس ذاتها » فكل ما يقال عن أن الانسان قد فعله تكون
النفس وحدها قد فعلته . ولا بد أن تكون قد سخرت الجسم البشرى
لفعله . « وكان بمقدور ارازموس طرح هذه النقطة مثلما حدث عندما رأينا
المجبن عنده يتفان على أن النفس قد ارتضت أن تكون سجين للجسد .
« كصفور صغير فى قفص » . ولكنه أحيانا كانت تنتابه نوبات شديدة
المراس كما حدث فى كتابه « تربية حاكم مسيحي » (*) : « لو ظهرت أية
امارات للشر فى العقل ، فلا بد أن يعزى ذلك الى اصابته بعمى من الجسم ،
أو النحام به ، باعتباره خاضعا للأهواء والمشاعر . وما ينسب من خير لصورة

الجسم مستمد من العقل ينبوع كل خير . وكم يبدو بعيدا عن المصادقية ومتنازعا والطبيعة القول بأن المساوي تنتشر من العقل الى الجسم او تعرض صحة الجسم للفساد من تأثير العادات الشريرة للعقل . « ومرة أخرى رأينا من يذكرونا باعتماد الوجود الانساني على النظام الارحب للطبيعة ، ورأينا فيفس يزداد عنفا عندما يقول : « ان نفوسنا تحمل العبء الثقيل للجسام بشعور كبير من الشقاء والالم . فالاجسام هي سبب احتجاز النفوس في اطار الحدود الضيقة للأرض حيث تتجمع شتى أشكال النفاية والدنس » . وبمقدورنا ان نلمح في هذا الاصرار على الفصل - بل التخاصم - بين الأجزاء العليا والأجزاء السفلى للانسان ، وبين النفس العاقلة (أو الروح) والجسم ومشاعره ، ندرك تقابلا ذا مغزى للتفرقة بين الجوهر والصورة في الاحاديث المتداولة ، أو بين مضمونها العقلاني وزخرفتها البلاغية ، وبين النفس ، وجسم الفكر .

وترتبت على هذه النظرة الى الجسم نتيجة موجبة هي التشديد على خاود النفس . وقد رفض آباء الكنيسة أحيانا هذا المذهب ، لأنه يظهر وكأنه يتعارض هو والاعتقاد المسيحي في بعث الجسم . ودافع المثلثون الصحيحون لواخر النهضة من حين لآخر عن البعث . وتحدث فيتشتينو عن رغبة النفس الطبيعية في العودة للاتحاد بالجسم . وهي رغبة لا بد من اشباعها لأنها في نهاية المطاف في طبيعة الأشياء . بيد أن الاهتمامات الحقة للهيومانيين المتأخرين قد اتجهت اتجاها آخر . ففتحوا عندما ناقشوا هذا الموضوع فأنهم لم يشددوا كثيرا على تمجيد بعث الجسم ، بقدر تشديدهم على تحوله الى شيء أقل جسمانية وأكثر روحانية ، اذ كانوا مهومين بخلود الروح . وخصص فيتشتينو الجانب الأكبر من كتابه عن « اللاهوت الافلاطوني » لاثبات ذلك . وهناك أصدااء للفكرة على نحو أكثر دنيوية في رسالة جارجاتنوا (للأديب الفرنسي رابليه) يستحث فيها على اتباع الفضيلة بقوله : « اذا لم تحلث روحى - بجانب صورتي الجسمانية - اشباعا مماثلا داخلك ، فانك لن تحتسب جديرا بحراسة الخلود النفيس لاسمى ، ولن يتحقق الا أقل قدر من الاشباع اذا تعرض للاضمحلال افضل جزء » (يعنى روحى التى ينسب اليها الحفاظ على اسمى مكروا بين الناس) وستكون قد تعرضت لأبشع اهانة » . ولعل اعلان خلود الروح رسميا فى عقيدة الكنيسة فى مجمع لاتيران الخامس ١٥١٣ كان صدق لهذا الاهتمام الذى عاود الظهور فى أواخر عصر النهضة .

وبساعد هذا الاتجاه الجديد فى فكرة الانسان على تفسير أسباب إعادة احياء المثل الأعلى للاشادة بدور التأمل واسترجاع الاهتمام بالفلسفة .

وعبر عن هذا المعنى أفضل تعبير ييكون عنلما كتب : « لقد كنت دوما شغوفاً ومغمرماً (بالفلسفة) ، حتى اننى تخليت عن كل اهتمام بالمسائل الخاصة والعامه ، وانقطعت تماماً للتأمل » واعتقد جيلز من فيترو على نحو غريب أن يسوع كان انساناً يتجنب المدن والأسواق وصحبة الآخرين ، وكتب لصديقه : « الانسان السعيد هو الذى يمى مدى قصر الحياة ، ويحيا لنفسه بعيداً عن صخب البشر » . وحتى كاستيليونى فقد رأينا يدفع أوتافيانو عندما واجه المشكلة الماتية عن المفاضلة بين الحياة العملية والنظرية عند الحاكم ، فانه اكتفى بالنزوع الى الاشارة غير المتوقعة « بأنه يتعين على الحكام أن يتبعوا الاتجاهين ، ولكن عليهم أن يهتموا بالناحية النظرية بوجه خاص التى يجب أن تصبح هدفاً للناحية العملية ، مثلما ينظر الى السلام على أنه هدف للحرب والسكينة كهدف للجد والاجتهاد » . ولا يمد تطمح ارازموس الدائم للسلام الذى يتعين شغله بالدرس والتحصيل مجرد مزاج شخصى ، ولكنه كان مثلاً أعلى لجيل كامل . ولم تكن حركة السلام فى نظر المفكرين فى عهده مجرد استجابة للموقف السياسى . مثلما لم يسع كتاب دانتى لنفس هذا الهدف (*) .

وفى مثل هذا المناخ ، لم تعد الروح المدرسية تظهر بمظهر منفرد . ولقد اعتدنا أن ننظر نظرة أكثر جدية الى اعتراضات ارازموس وقوله انه لم يهاجم المذاهب الفلسفية ، ولكنه هاجم أوصالها . واذا رأينا هيجز عن ارغام نفسه على امتداح المدرسين (الاسكولائيين) الا أنه مجد بما فيه الكفاية فكرة الفلسفة واعادة ربطها باللاهوت فى أحد كتبه (**) ، واعتبر ييكون رسالته فى الحياة هى اعادة تجديد الفلسفة بعد تعرضها للهجوم لعشرات السنين ، ولحمس فيتشينو وليففر وفيفس لاعادة الفلسفة مرة أخرى لخدمة الايمان ، ولم تعد أسماء أرسطو وأفلاطون والرواقيين مجرد أسماء يترحم عليها . فقد صادفت هذه الأسماء جميعاً اعجاباً متزايداً ، ونشطت الدراسات المأداة لأفكارها . وتدعمت حتى مكانة توما الاكوينى على نحو لم يحط به خارج طائفة اللومنيكان . واعترف ارازموس ذاته بأن توما الاكوينى ينحو « نحو المبالغة فى كتاباته » . وهكذا التى حينذاك تياران حضاريان كانا منفصلين فى بواكير النهضة . وتعد احدي لوحات رافائيلو العظيمة (***) بمحاولتها الجمع بين حضارتين : الحضارة القديمة والحضارة الانسانية فى ظل الرعاية المشتركة لللاهوت والفلسفة ثمرة من ثمار هذه الحركة .

De monarchia

Philosophia Christi

.Stanzo della Segnatura.

(*)

(**)

(***)

ومرة أخرى لابد أن أشدد على القول بأنه لم يحدث هنا أى تغير مطلق ، أو أى رفض كامل للمثل العليا لبواكير عصر النهضة . غير أننا نلمح بوادر لتحول عميق فى طريقه للظهور . وهذه مسألة تستاهل التوضيح . ومن المحتمل الاعتداء الى جانب من الايضاح اذا أرجعنا ذلك الى نوع من الدينامية الكامنة داخل الهيومانية ذاتها . فعندما حاول البشر انهاء قدراتهم على التعبير بالكلمات بحاكاة الكلاسيكيين فانهم اكتشفوا أصول التعبير الكلاسيكى واكتشفوا أيضا امكانات جديدة لم يحلوها بالثور عليها داخل أنفسهم . ولكن بعد أن تزايد اكتشاف علم فقه اللغة الكلاسيكى (الفيلولوجيا) رثى أنه بالامكان الاحاطة بالتراث الكلاسيكى احاطة موضوعية ، وبالتقدور اخضاعه لقواعد عامة . وبذلك لم تعد « الكلاسيكية » مصدرا للتححر بقدر كونها عاملا مفيدا . وساعدت أيضا على انماء الشعور باستعمال اللغة استعمالا لائقا للطبقة التى تصد من أعظم مبتكرات هذا العصر . فقد ساعدت على ترميم كل جانب من جوانب التعبير الشفهي . وبعد أن تدفقت الكتب المطبوعة باللايين ، فانها فرضت قيما على الجماهير المتزايدة للمتعلمين . غير أنه حتى اذا لم ينظر الى ما وراء الحركة الهيومانية ذاتها ، فاننى أظن أن باستطاعتنا ادراك وجود نزوع فعال أعمق دفع الحركة فى الاتجاه ذاته . فلقد ساد شعور مضمحل بالتححر فى اتجاهات البلفاء كما . يبين من رفضهم النظام الكونى الموضوعى الذى يسترشده به الانسان فى مساره ، ويبين أيضا من الاحساس بعمق الفوضى الشاملة والفساد ، وشعر أكثر الهيومانيين حساسية من البداية بهذه المشكلة ، وحاولوا الاهتداء الى حل لها بالمناداة بوحدة البلاغة والحكمة . غير أنه لم يكن هناك سند ضرورى لمثل هذا التحالف فى غياب نظام موضوعى تستطيع الفلسفة الاحاطة به ، أو غياب ارشاد روحى معزز بالايمان . وفى الحق لقد كان الهيومانيون الأوائل أنفسهم نهمين فى الاستمتاع بالحرية الفردية والملكية الخلافة ، أى الناجيتين اللتين اكتشفنا حديثا ، وإن كان شعورهم بالقلق قد تزايد أيضا فيما يتعلق بأوجه النفع التى يمكن أن يجنيها الفرد من هذه المنحة . وأباح بترارك لأغسطس توجيه اللوم لفرانسيسكوس لأنه تباهى بفصاحته . وأزعجت سالواتانى حقيقة افتقار معظم الخطباء الى الخلق الفاضل . وتزايد شعور بوجوب بالاكتئاب لأن الريتوريقا (البلاغة) بلغت اقرب الى وسيلة لتجريد أكثر من كونها تعمل لتنعيم المجتمع البشرى . وهكذا فرغم هجوم أوائل الهيومانيين على الفلسفة ، فانهم قد أدركوا هم بالذات الحاجة الى شيء أعظم من قوة الريتوريقا . ومن هذا المنظور بدا وكان مفكرى أواخر النهضة قد اتجهوا للبحث عن أوجه نقص حضارة بواكير عصر النهضة . وفى ذات

الوقت ، علينا أن نتساءل : ألا يصح القول بأن هذا النقص كان في الواقع من ضرورات هويتها ؟

غير أنني أعتقد أنه يجب علينا في نهاية الأمر النظر فيما وراء الهيومانية ذاتها ، يعني إلى التغيرات التي طرأت على العالم السياسي والعالم الاجتماعي . ويوسعنا أن نشير إشارة مباشرة إلى ما حدث من تدهور في إيطاليا . فلقد خلقت المهود الطويلة للمشاحنات داخل مدن إيطاليا في السنوات التي تتوسط القرن الخامس عشر جوا لا يطاق من عدم التسامح ، تفاقم من جراء الحقبة الطويلة من الحروب التي دارت على نطاق واسع ، ومن الحمار الذي ترتب على الغزو الفرنسي ١٤٩٤ ، والذي دمر بالفعل حرية الدول الإيطالية : وبذلك لم تمتد الحرية هي الضرورة الملحة لهذا العصر الجديد ، وبدلاً من ذلك أصبح «فرض» النظام هو المطلب الأول . وتزايد اقتناع المجتمع بالهرارشية (أو التكوين الهرمي) للمجتمع ، وازدادت الحكومات تسلطاً ، واستفحل الشعور بالفزع من أي تغير يجري . وفي نفس هذا العصر أيضاً ، وبعد أن استعادت قوتها بعد محنة «المصالحة» فزعت إلى إعادة تأكيد سلطتها التي اتبعت الرؤيا الوسيطة للواقع . ولم تظهر أية مفارقة في هذه الظروف في التصور الذي يرى جميع الأشياء عظامر شتى لنظام مقدس واحد ، يجمع في ذات الوقت بين الموضوعية والمقولية والتنظيم الهرارشي والخضوع لسيطرة قوة أسمى . فلقد اعتبرت هذه النظرة مخرجا للخلاص من المخاطر المباشرة للمصر ، وتكأة يتكأ عليها سلطان الأمراء (الحكام) الذين أعربت البابوية الآن عن استعدادها لعقد اتفاقيات مصالحة معهم . وفي إيطاليا - وباستثناء فينسيا - كان حكام الولايات في الصعود ، وبفض النظر عن اختلافاتهم الخاصة والبابا ، بعد أن اكتشفوا توافق الرؤية الهرارشية للنظام هي وأغراضهم . وفي مثل هذه الظروف فقدت الرهتوريقا الكثير من فائدتها العامة . ولم يعد خلق التضامن الاجتماعي والنظام الاجتماعي يبدأ من أسفل اعتماداً على الاقناع ، ولكنه أصبح يفرض من عل بالقوة . وبعد وهن الدور الاجتماعي للمثقفين ، ازداد احتقارهم لمعابة الناس الذين يناظرون ، على مستوى المجتمع ، الأهواء والمشاعر في « جسم » السياسة ، التي غدت مثار شك ، وتبعا للشعاع ذاته ، أصبح ينظر. لقن الكلام على أنه سمة اجتماعية ، ومن المميزات التي تتميز بها الأرستقراطية السياسية الملتفة حول الحكام . ومرة أخرى انعكست صورة الانسان في النظام العام للأشياء بعد أن كان افلاطون قد ربط بينها وبين المجتمع :

لا يخفى أن هذا البيان عن الفرضيات المتغيرة في حضارة أواخر عصر النهضة لا يعد وصفا متوازنا أو جامعا مانما لهذه الحقبة الزمنية . فإلى

جانب ما استحدثته بواكير النهضة ، فانها استمرت تحتفظ برواسب من حضارة المصور الوسطى - التي لم تكن متجانسة تماما معها - وظل الكثير من مخلفات بواكير النهضة باقيا في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر ، وفي حالة تورنر في أغلب الأحيان مع الاتجاهات التي تحدثت عنها . وفي هذه النقطة من عرضنا ، يتحتم علينا أن نلاحظ العلاقة بين النهضة الإيطالية والتطورات الحضارية في مناطق أخرى ، إذ تستحق بعض التامل حقيقة اقتنيات الألمان والفرنسيين والاسبان في هذه الفترة التراجعية على المستحدثات الأيكر . وهكذا فلربما ساعدت الاتجاهات النكوصية في اواخر عصر النهضة على جعل النماذج الفكرية الإيطالية أكثر تجانسا هي وحال الأوربيين في شتى الأنحاء ، ولو أنها اتخذت صورة أخرى ، لاختلفت النتيجة في أغلب الظن . ولعلها كانت مستغيب الظن لو حدث هذا التأثير قبل أن تتخفف مستحدثات بواكير النهضة من جعبها . وليس من شك أن التمديدات التي تعرضت لها حضارة بواكير النهضة بعد نقلها من الجمهوريات - المدن التي ولدت فيها إلى قصور الحكام قد ساعدت على تكييفها هي والدوائر الأوستقراطية للأنظمة الملكية في الشمال ، وإن كانت هذه التغييرات قد بلغت أشد غموضا في معناها في نظر المدن الحرة للامبراطورية ، التي أصبحت الآن خاضعة لضغوط متزايدة من حكام الأقاليم .

ولكن وكما أكدت بين الفينة والأخرى ، فإن النوازع الأكثر حيوية لبواكير النهضة لم تختف تماما من حضارة اواخر النهضة حتى في إيطاليا . ورغم ما تعرضت له من إسائة . وكانت هذه النوازع معروفة أيضا وراء الألب (في وسط أوروبا وشمالها) حيث نمت وإن لم تحقق هذه المستحدثات ما جرت العادة على تسميته « بنهضة الشمال » بالرغم مما يحمله هذا المصطلح من غموض . فلقد أعجب أوربيو الشمال - بعض النظر عن مشاعرهم نحو إيطاليا - بانتظام منجزات نهضتها باعتبارها مثلت انقطاعا عن الماضي الوسيط . كما صادفت الفرضيات الأعمق لحضارة الهيومانيين صدى لها في عالم اللاهوت في حركة الإصلاح الديني البروتستانتية . وهكذا فإذا قلنا ان بواكير النهضة كانت مسألة إيطالية بحتة ، وإن اتجاهات اواخر النهضة قد أحدثت تغييرات في الاتجاهات الأولى للنهضة ، بأن أثرها في كل من إيطاليا والشمال ، سيوضح لنا مدى أهميتها البعيدة الاختلاف خارج إيطاليا حيث تمثلت كبداية لطور جديد في تاريخ الحضارة ، أكثر من ظهورها بظهور تدهور لحركة توطلت على خير وجه (كما جرى في إيطاليا) . ومن هذا يتضح أن بوسعنا أن نلمح في الشمال - وربما في صورة أوضح في إنجلترا - بوضوح متزايد الكثير من نفس الاحساس بإمكانات الحرية الانسانية ، ونفس مشاعر القلق والكشف الخلاق لامكانيات

الوجود الفردى ، عل نحو شبيه بما جرى فى بواكير النهضة فى ايطاليا .
وتحتاج هذه الكلمات الى شيء من الشرح .

وبالاستطاعة - كما ارى - ارجاع السبب الاساسى لمواصلة النوازع
الحويوية لحركة النهضة فى شمال أوروبا بعد العقود الاولى من القرن السادس
عشر الى تمدديتها السياسية ، وادى هذا العامل بالاضافة الى الابتعاد
الجغرافى والروحى عن روما - رمز العالمية ونصيرتها - الى اقامة عقبة كاداه
امام البرء من أى تصور لوجود نظام كونى مقدس واحد . والفارق بين
الكاثوليكية والبروتستانتية فى هذه النقطة غير ذى موضوع . ففرنسا
واسبانيا - رغم ما عرف عن الملك فيليب من تقوى - قد قاومتا التأثير
البابوى بنجاح مشابه لنجاح انجلترا ومختاره (*) (مكسونيا) فى ألمانيا .
ومثلت هذه البلدان جميعا المبدأ العلمانى للاعتراف بوجود عالمين منفصلين
ومتمايزين مما جعل أى تصور لهرارشية موحدة كلجنة فى التكوين
الموضوعى للواقع غير مستصوب فى نهاية المطاف ، وساعدت التجزئة
السياسية باللاتيان باساس قامت على اكتافه الحضارات القومية ، التى
أفسحت المجال بحكم علمانيتها لنوع من الفردية الشخصية كذلك التى
تميزت بها ايطاليا فى بواكير النهضة . ولا وجود لموضع آخر تمثل فيه
هذا التطور واضحا أفضل من الآداب البارجة التى اكتشف فيها اوروبيو
الشمال لأنفسهم الاثر الخلاق والتحررى للغة مثلما فعل أهل البلاغة فى
ايطاليا قبل ذلك بقرنين من الزمان .

المراجع

- Hans Baron — *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (1966).
- Johann Huizinga — *Erasmus and the Age of Reformation* (1953).
- Paul Oskar Kristeller — *Renaissance Thought : The Classic, Scholastic and Humanist Strains* (1961).
- James K. McConica — *English Humanists and Reformation Politics under Henry VIII and Edward VI* (1965).
- James H. Overfield — *Humanism and Scholasticism in Late Medieval Germany* (1984).
- Gerald Strauss — *Luther's House of Learning : Indoctrinational of the Young in the German Reformation* (1978).
- Nancy Struener — *The Language of History in the Renaissance Rhetoric and Historical Consciousness*, (1979).
- Charles Trinkaus — *In our Image and Likeness : Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought* (1970).

ثانياً

عصر الإصلاح الدينى

حركة الإصلاح الدينى هي أول الثورات الكبرى التى غيرت شكل العالم الحديث . وعلى الرغم من أنها لم تخلق فى التو أنظمة جديدة من الحكومة لقلب صرح الطبقة الحاكمة فى المجتمع ، إلا أن تأثيرها على السياسة المعاصرة والمجتمع المعاصر كان عميقاً ومستمرًا . وفى الكثير من البلدان أنهت حركة الإصلاح النزاع الطويل المدى بين الحكومات العلمانية والحكومات الكنسية على التحكم فى السياسة . وبين روبرت ماكنجدون كيف ساعد البروتستانت وحرضوا على نقل السلطة من الحكومة الأسقفية إلى حكومة عموم الشعب فى جنيف ، وبذلك انتهت سيطرة الكليروس السياسية والاقتصادية والأيدولوجية على المدينة .

وفى الكفاح من أجل الاستحواذ على قلوب عامة الناس وعقولهم ، استعان البروتستانت بسلاح قوى هو الطباعة . وتمتد حركة الإصلاح الدينى أول مثل تاريخى للدعاية الناجحة بين جموع الشعب باستعمال الكلمة المطبوعة . إذ ظهرت النشرات العامة فى أعداد تجاوزت عشرات الألوف فى عشرينات وثلاثينات القرن السادس عشر . فلما كانت الأكثرية الساحقة من الشعب عاجزة عن القراءة ، فقد صممت هذه الدعاية بحيث تقرأ عليهم بصوت مرتفع . وتحولت العظات إلى نشرات احتوت فى الأغلب على قصاوير . وعند القسام بالدعاية بين الكتل البشرية ، استعمل البروتستانت أيضاً فروخاً مفردة من الورق الجايز كانت مرصعة بالصور الفنية برموزها ومصحوبة بنص مبسط كثيراً ما كان مسجوعاً ، حتى يسهل استيلاؤه على الألباب . ويهور موفسوع مقال روبرت سكريبنر حول الاستعمال الأريب للقصاوير التقليدية لأغراض الدعاية بالرغم مما تعرض له هذا الاستعمال من إساءة .

لقد كان عصر الإصلاح الدينى عصر فطاحل الحكام . انه العصر الذى
نزع فيه أشخاص ذوو عزيمة وتصميم على تعديل مسار التاريخ فى نطاق
المجال المباشر لتأثيرهم ، كما حدث فى حالة الملك الانجليزى هنرى الثامن
الذى ساعد طموحه السياسى المستند الى فكر شخص واحد على تعديل
السياسة الانجليزية ونوع الديانة الشائعة فى انجلترا . ولا يلزم أن
يكون هذا التغيير قد اتجه للأفضل ، تبعاً لما يقوله سكاريسبريك ، الذى
يفحص فحصاً نقدياً شخصية الملك ، وما أنجزه ابان فترة حكمه .

وحينما نجحت حركة الإصلاح الدينى ، فانها قامت اما بتصفية أديرة
الرهبان ذكورا واناثا ، أو تقييدها بقيود صارمة . وكان هذا التغيير من
بين التغييرات الجبارة التى ألحقتها حركة الإصلاح بالمؤسسات المعاصرة ،
ورفض البروتستانت رفضاً باتاً احجام رجال الدين عن الزواج ، وما زعم
عن تمثيلهم للصفوة المثلى من المسيحيين الأفضل من عامة الناس مما أدى
الى ازدهار نظام الزواج . وشجعوا الرهبان المبعدين والراهبات المبعولات فى
المناطق البروتستانتية على الزواج ، فاقبلوا على ذلك بأعداد غفيرة . وصور
الزواج على أنه أكثر المظاهر الإنسانية ارضاء لله . ويدور موضوع جين
دمسى دوغلاس حول النتائج التى عادت على النساء من تقدير البروتستانت
لنظام الزواج والحياة الأسرية .

هل كانت حركة الإصلاح ائدينى ثورة ؟ المثـل الخاص بـجـنـيف

روبرت كنـجـلون

هل كانت حركة الإصلاح الدينى ثورة اجتماعية وسياسية حقا ، ام انها لم تزد عن فورة وتمرد على المذهب اللاهوتى والممارسة الدينية ؟
ففى معظم المدن والأقاليم التى حقق فيها الإصلاح الدينى غايته بدأ وكأنه لم يحدث تأثيرا عميقا على تكوين الصفوة الدينية الحاكمة ، كما أنه لم يغير أوضاع البناء الاجتماعى تغيرا جديرا . فلم يتبدل حال من كانوا يلعنون بالفراء ومن كانوا يعانون من الفقر . على أننا عندما نتذكر أن الكليروس روما كانوا أيضا فئة حاكمة قوية ، فإننا سندرك بوضوح الطبيعة الثورية لحركة الإصلاح .

وفى جنيف تمتع الكليروس بسلطة سياسية عاتية ، وكانوا يسيطرون على ممتلكات واسعة ، ويديرون نفـة الحكم فى المناطق الخاضعة لسلطانهم .
وفضلا عن ذلك ، فإنهم جمعوا الأسطورة الاجتماعية السائدة واتخذوها نبراسا لهم فى تنظيم المجتمع ، فجعلوا الكليروس يحتل لرفع مكانة فى قمة مجتمع الصالحين . ولقد تركزت الحكومة الكنسية والزمنية طويلا تحت رئاسة أسقف كونسانس ، السيد الأعظم - تقليديا - للمدينة . وعندما نجحت حركة الإصلاح فى مهاجمة روما ، فإنها تمكنت من تطبيق تغير كاسع فى التنظيم السياسى والبناء الاجتماعى والسيطرة الاقتصادية على الممتلكات والأسطورة الاجتماعية السائدة . وعندما فعل البروتستانت ذلك ، فإنهم تصالحوا هم والمحاولات العثمانية المستقلة للحد من تحكم الكنيسة فى الحياة المدنية ، وتسليم عامة الناس مقاليد الأمور . وتعد حركة الإصلاح فى هذه المجالات ثورة حقيقية .

(*) نقل عن كتاب Robert M. Kingdon Transition and Revolution
Problem: and Issues of European Renaissance and Reformation
History.

هل كانت حركة الإصلاح البروتستانتي ثورة ؟ • يتعين أن يكون لهذا السؤال أهمية عند عدد من مختلف الدارسين • فنبغى أن نهم من تجذبتهم حجة الإصلاح ممن يودون لهم ما حدث فيها فهما كاملا بقدر الاستطاعة ، ومعرفة ماهية أهميتها كاملة • ولابد أن نهم المتلهفين لمعرفة طبيعة التغير الاجتماعي العنيف ، ومن يرغبون الاثام بما هو أكثر عن أصل الحركة التي كانت من الجوانب الهامة في تاريخ العالم القريب العهد • وربما كانت موضع اهتمام حتى من يعتبرون أنفسهم الأخلاف الروحانيين للمصلحين البروتستانت ، ويغيبون الاطاحة بالطبيعة الدقيقة لارتهم •

وقبل أن تتسنى لنا الإجابة عن السؤال ، علينا أن نضع تعريفا لمصطلح « ثورة » • ويا لها من مهمة عسيرة ! • فلقد استعملت الكلمة على أنحاء شتى ، وجاءت أغلب هذه الاستعمالات عند أشخاص ملتزمين التزاما عاطفيا إما بالانتصار المجيد للثورة ، أو من قبل أشخاص رافضين لها رفضا باتا • وهكذا أصبح مفهوم المصطلح مفعما بشحنة عاطفية قوية ، ترتب عليها صعوبة التحدث موضوعيا عن « الثورة » وتعريفها على نحو يقبله أغلب الناس • ومع هذا فلنحاول •

لعل قلائل في الفترة التي حدثت فيها حركة الإصلاح البروتستانتي يظرون تسميتها بالثورة • ففي تلك الأيام ، لم يكن للمصطلح أى دلالة سياسية أو اجتماعية • إذ كان أساسا مصطلحا علميا يستخدمه علماء الفلك • وأفضل استعمال معروف له جاء في المبحث الهام الذي قدم فيه عالم الفلك البولندي نيقولاس كوبرنيكوس نظريته الراديكالية الجديدة التي اعتبرت الشمس - وليس الأرض - مركز النظام الشمسي • وقد نشر هذا المبحث لأول مرة ١٥٤٣ م (*) • وثمة جانبان لهذه الحركات علينا أن نراعيهما • فهما إعلان على انتظام الرجوع الى نفس الموضع لأن كل جرم سماوي يعود بعد دورانه الى المكان الذي كان يحتله قبل الدورة • ويدلان

(*) عنوان هذا المبحث On the Revolutions of the Heavnley Bodies.

وعنه "revolution" في هذا السياق "حركات الأجرام السماوية في مسارات حول الأرض والشمس وعودتها الى نفس الموضع الذي لمثلته من قبل •

أيضا على « اللابدية » لأن كل جرم سماوي يتحرك بلا انقطاع أو اضطراب في مسار بمقدور عالم الفلك المدرب الوثوق التام في التنبؤ بمساره .

وهناك سبيل يينة بوسمنا استخدام هذا المصطلح الفلكي فيها تشبيها بما يجري في عالم الفلك ، أي في وصف التغيرات السياسية والاجتماعية . ونستطيع مصادفة أمثلة قليلة لمثل هذه الاستعمالات إبان القرن السادس عشر . فمثلا وصف أحد المراقبين تمردا في اسبانيا بثورة الشعب . ولكن هذا الاستعمال نادر ، ومعناه الدقيق غالبا ما لا يكون مؤكدا . وباستطاعتنا العثور على أمثلة أكثر من ذلك في القرن السابع عشر . فمثلا لقد أسس مؤرخ انجليزى مرموق ١٦٧٤ قلب البرلمان الطويل الاجل (*) الماجز عن أداء مهامه ، واستعادة النظام الملكي لستيوارت ١٦٦٠ « بالثورة » ويقرب استعمال المصطلح على هذا الوجه هو والمعنى الأصلي الذي وضعه له علماء الفلك . إذ شهدت ١٦٦٠ عودة صورة من صور الحكم تطاها الانجليز ١٦٤٠ في اجتماع طويل للبرلمان البيورقاني ، الذي ألقى بعد سنوات قليلة في أعقاب الحرب الأهلية الانجليزية ، ويختلف هذا الاستعمال عن الاستعمال الحديث للمصطلح .

ولم يستعمل مصطلح « ثورة » الا في القرن الثامن عشر استعمالا عاما على نحو تسنى لنا التعرف عليه . وطبق آنثذ على هزتين كبيرتين نعرفهما باسم الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية . وقد ظل المصطلح يحمل بعض أصدا من معناه الأصلي عند علماء الفلك . فلقد طنت الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية أنهما قد أعادتا حكومتيهما الى صوة السبيل ، ولأن النقاء الذي اتسمت به الطبيعة في بواكير تطويعها ، أو الى صوة بعض الحكومات في العصر الكلاسيكي القديم . وكانت معرفتهما بالفكر السياسي القديم معنية . بالدقائق الى حد مثير ، كما أن تقديرهما للأنظمة السياسية الكلاسيكية — خصوصا في جمهورية روما — يدعو الى الدهشة . وانعكس ذلك على سبيل المثال في اتباع المصطلح الروماني « سينات » عند تسمية المجلس الأعلى في النظام التشريعي الأمريكي . واعتقلت مجموعة الثوار الأمريكيين ومجموعة الثوار الفرنسيين أن عودتهما الى مثل هذه الأنظمة المريبة لا ممنوعة منه ، ولا يمكن أن يصد ، وتمثلان جانباً من عملية وطيدة شامت الأقطار أن تمهد لهما بتزعيها .

(*) The Bump مصطلح يطلق على البرلمان الذي شكله شارل الاول ملك انجلترا بعد هزيمته في حرب الاساطفة الثانية . وتربط على راس شارل لطالبه الإصلاحية اندلاع الحرب الأهلية الانجليزية .

وتصور أتباع هاتين الثورتين أيضاً أن لثورتيهما غاية سياسية أصلاً ، وكانت المشكلة الرئيسية التي اعتقدوا أنها تواجه مجتمعهما هي مسلك نوع من أنواع الحكومة هو الموناركية ظنوا أنه لطيفاني وعنا عليه الزمان . واحسوا بقدرتهم على حل معظم مشكلات المجتمع بخلق شكل جديد من الحكومة : يعني النظام الجمهوري الذي ساد الظن بأنه أكثر احساساً باحتياجات الكافة من أهل البلاد وتطلعاتهم . على أن بعض المحللين قد رأوا فيما بعد اتجاه هاتين الثورتين بالذات أساساً نحو غاية اجتماعية . فلقد ترتب على الثورتين انتصار طبقة حكام صاعدة جديدة هي البورجوازية ، حلت محل طبقة حاكمة عتيقة متواهنة هي طبقة الأشراف والاقطاعيين . وطبقاً لهذه النظرة ، فإن التغيرات السياسية التي ظهرت جليلة للعيان تمد سطحية نسبياً ، ونظر إلى نوعي الحكومة (الموناركية والجمهورية) على أنهما من الكيانات التي أنشأتها الطبقتان الحاكمتان لتثبيت سيطرتهما . وكان أفضل تحليل معروف ومؤثر ظهر في هذا الشأن هو التحليل الذي جاء به كارل ماركس . إذ أصبحت نظرتة إلى الثورة ، التي تضمنت القول بحدوث صراع متفجر بين الطبقات الاجتماعية ، وما يعقب ذلك من انشاء أنظمة اقتصادية سياسية هي النظرة التي يميل القرن العشرون للأخذ بها . كما أن الثورات التي تكهن بها عن قيام طبقة صاعدة جديدة أخرى (البروليتاريا) بقلب البورجوازية التي سبق أن انتصرت في انقلابي القرن الثامن عشر ، والحلول محلها ، قد أصبحت تسود الفكر الحديث في هذا الموضوع ، وبالأستطاعة القول بوجه خاص بأن الثورتين الماركسيتين اللتين نجحتا في إعادة تشكيل روسيا والصين تمثلان المعنى الذي يرتكن إليه أغلب الاستعمال الحديث لمصطلح « الثورة » .

واتجه كثيرون من المفكرين المعاصرين إلى تحليل هذه النظرة الحديثة إلى معنى الثورة باستفاضة ، واختصر بعض آخر تحليلهم في تعريف مجمل ، وجاء زيجموند نويمان أحد علماء الاجتماع البارزين ، وقد مات منذ عهد قريب ، بأحد التعاريف المفيدة ، فلقد عرف الثورة على أنها نغى حدوث تغير أساسي كاسح في التنظيم السياسي والبناء الاجتماعي ، والسيطرة على الملكية الاقتصادية ، والأستطاعة المهيمنة على النظام الاجتماعي . ولذلك تدل كلمة ثورة على حدوث انقطاع سياسي في مجرى الأحداث . وفي اعتقادي لقد نجحت هذه الصيغة في تلخيص الرأي الحديث بما فيه الكفاية بحيث بات بمقدورنا الاعتماد عليها . وبعد أن تسلمنا بتعريف نويمان باستطاعتنا العودة إلى سؤالنا الأصلي .

فهل كانت حركة الإصلاح الديني ثورة بالمعنى الذي قصده نويمان بالكلمة ؟ وفي هذه النقطة ، قد يعترض بعض العلماء بأن استعمال كلمة

ثورة عند الحديث عن عصر الحركة البروتستانتية يعني الوقوع في مفارقة ، لأنها تدفع ظواهر تنتمي الى حقبة ما على الانضواء تحت تصور منتزع من عصر آخر . ويؤدى مثل هذا الاجراء الى مسخ الظواهر والتصور ، ومن ثم فانه يعد أكبر خطيئة يمتدور المؤرخ ارتكابها . واعتقد أن هذا الاعتراض خداع . فكى نفهم عصر ما لسنا بحاجة الى الاقتصاد على استعمال لغة ذلك العصر . ولا يخفى انه كثيرا ما يتسنى لنا فهم بعض جوانب من عصر ما فى التاريخ على نحو أفضل من فهم حتى من عاشوا فيه له ، بالاستعانة بتصورات ارتقت وتهذبت منذ فارقوا الحياة ، فمثلا نلاحظ تفوق المؤرخين الاقتصاديين المحدثين فى فهم تطور الاقتصاد الأوربي ايان القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر على رجال الأعمال الذين شاركوا فى هذا التطور . ويرجع تفوقهم فى الفهم أولا الى استعمال تصورات مستمدة من الاقتصاد الحديث والرياضيات الحديثة التى لم تعرفها النهضة أو عصر الإصلاح الدينى . فمثلا يمتدور العلماء المحدثين انشاء أدلة وجداول تبين على وجه الدقة ماهية الأسعار التى ارتفعت أو انخفضت أثناء القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر ، وأين ؟ ومتى ؟ . وتستمد هذه الأدلة غالبا من دفاتر الحسابات التى كانت مستعملة فى الأديرة والمستشفيات وغير ذلك من المرافق العامة التى تضم جماعات من الناس . وتحتوى هذه الدفاتر على بيانات عن الأسعار التى كانت تلحقها هذه المرافق ثمنا للخلل والنيبذ وغير ذلك من الضرورات التى كانت تحرص على شرائها بلا انقطاع سنة بعد الأخرى . وكثيرا ما ضج أبناء ذلك العصر بالشكوى من ارتفاع الأسعار . ولكن لم يكن يمتدور حتى أفضلهم تعلم انشاء أدلة للأسعار . فهل هذا يحول دون اقدام العلماء المحدثين على انشاء أدلة للأسعار ثم الاستعانة بها لتفسير الأوجه المتعددة للتطور الاقتصادى والاجتماعى للعصر الذى لم يفهم معاصروه على الوجه الأكمل ؟ ان هذه الأدلة تساعد على سبيل المثال على تفسير العديد من أحداث المعيان والشغب التى ثارت مطالبة بالفداء فى القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر أكثر مما حدث حينذاك . وبوسعى الحاجة بالقول بأن تصور الثورة لا يختلف عن تصور أدلة الأسعار ، فاذا استعمل المصطلح بحرص من قبل من يعرف ما يعنيه أو ما حدث فى العصور الأبركر فانه سيساعد على التنوير .

ويرد اليينا من المتخصصين فى العصر ذاته اعتراض أكثر ثقلا على القول بأن الحركة البروتستانتية كانت حركة ينطبق عليها مصطلح الثورة . فلربما جادل كثيرون بالقول بأن عصر الإصلاح الدينى لم يشتمل على أية تغيرات فى التنظيم السياسى والبناء الاجتماعى والتحكم فى الملكية الاقتصادية والأساطير السياسية ، وأن هذه العوامل لم تقم بدور أساسى

بما فيه الكفاية يجيز تسمية الحركة بالثورة . ومن ثم فإنها لا تعد « ثورة » بمفهوم نوبمان . وبلاستطاعة الاعتداء الى تمير بصير عن هذه النظرة في كتابات الأستاذ اليوت . فقد أجمل حججه في هذه الكلمات :

« لقد شهد القرن السادس عشر والقرن السابع عشر تغيرات عامة في نسيج الحياة الأوربية ، ولكن هذه التغيرات حدثت داخل الاطار الطبع للدولة الموناركية الاستقرائية ، وحدثت محاولات عنيفة من الفئات الدنيا - أحيانا - لتمزيق هذا الاطار ، ولكنها لم تحرز أى نجاح باق ، وليس مستبعدا أن يندلع التحدي المؤثر الأواحد لسلطان العولة وطريقة ممارسة السلطة من داخل أية أمة تتمتع بالوعى السياسى ، يعنى من داخل إحدى الطبقات الحاكمة التى قلما أحاطت رؤياها السياسية بما هو أبعد من فكرة المجتمع التقليدى الذى يملك الحريات التقليدية » .

وليس من شك أن الأستاذ اليوت قد استند في عرضه لهذه الحجة على معنى الانتفاضات السياسية الباكرة في القرن السابع عشر . فهو من كبار الثقات في انتفاضات إسبانيا ، وبخاصة التمرد الذى وقع ضد الحكومة الإسبانية بين ١٥٩٨ و ١٦٤٠ ، ولكنه لم يفحص بعناية مماثلة الانتفاضات التى صاحبت بدايات الحركة البروتستانتية وبواكير القرن السادس عشر . ومع هذا فالظاهر أنه يعتقد أن نتائجه تنطبق على كل ما حدث في بواكير العصر الحديث في تاريخ أوروبا .

وبوسعى أن أجادل بالقول بأن النتيجة التى اهتمت اليها الأستاذ اليوت وآخرون ممن يشاركونه هذه النظرة قد اتسمت بالنقص عندما حاولت تفسير تغيرات حركة الإصلاح الدينى ، لأنها أغفلت حقيقة عامة . فلقد تجاهلت دور الاكليروس في المجتمع الأوروبى قبل حركة الإصلاح الدينى . فلا يلزم لأية ثورة أن تكون موجهة ضد سلطان الملوك والاستقراط لكى تصبح ثورة حق . فليس هناك ما يحول دون اتجاهها أيضا ضد أية فئات مهيمنة أخرى . وكانت الفئة التى وجهت حركة الإصلاح الدينى هجماتها ضدها هى الاكليروس الكاثوليكي الرومانى . ففي معظم أنحاء أوروبا قبل الإصلاح الدينى ، مثل الاكليروس الكاثوليكي عنصرا هاما في أغلب التنظيمات السياسية والبناء الاجتماعى ، وكانوا يسيطرون على قسم كبير من الممتلكات ، كما خضعت الأسطورة الاجتماعية السائدة لنظرتهم ، ومن ثم يعد أى تحد للاكليروس تحديا راديكاليا يجر في أذياله تفسيرا ثوريا في للمجتمع الأوروبى . وفي نظرى أن حركة الإصلاح البروتستانتى مثلت هذا التحدي .

وتكشف سلطان الاكليروس الكاثوليكي في أوروبا قبل الإصلاح الديني على انهاء شتى : أحدها في السياسة . إذ زاول عمدا لا بأس به من رجال الدين السلطة السياسية المباشرة . وكان البابا حاكما لدولة كبرى في وسط إيطاليا عاصمتها روما . وكانت هذه الدولة واحدة من أضخم القوى الخمس وأعظمها سلطانا في شبه الجزيرة الإيطالية . وللحفاظ على هذه الدولة ، وحمايتها ، تحتم البابا في جميع الأنياث التي كانت تحت امرة أى حاكم من الحكام المتزعمين للعصر ، فقام بإعداد جيش وأسطول ، وأشرف على واحدة من أضخم وأفضل الهيئات الدبلوماسية في أوروبا . وجمع الضرائب ، وأقام العدالة . وفي أجزاء أخرى من أوروبا ، مارس الحكام - الأساقفة سلطات مماثلة . ويصبح هذا القول عن ألمانيا بالذات ، فهناك لم يكتف الحكام الأساقفة الثلاثة ببلاد الراين بحكم اماراتهم . ولكنهم اشتركوا في المجلس الأعلى للرايشستاج الامبريالي (البرلمان) أى الجهاز التشريعي الذي ساعد الامبراطور على حكم ألمانيا برمتها ، وتوافرت للحكام الأساقفة سلطات مماثلة ، وإن كانت أقل اتساعا في أجزاء أخرى من ألمانيا ، وبالإضافة الى ذلك ، مارس العديد من الاكليروس سلطات غير مباشرة كبيرة ، فضمت مجالس كل ملك من ملوك غرب أوروبا - من الناحية العملية - أساقفة وكاردينالات أقوياء . وهكذا رأينا أحد الكراذلة (*) يعمل وصيا على عرش اسبانيا قبل بلوغ الملك شارل الخامس الرشد ، وهناك كاردينال آخر (**) كانت له اليد العظيمة في تسير الأمور في حكومات فرنسيس الثاني وشارل التاسع وهنري الثالث في فرنسا . ولا ننسى الكاردينال وولسي وكيف سيطر على حكومة الملك هنري الثامن في انجلترا قبل بدء الحركة البروتستانتية .

وتكشفت في النظام القضائي سلطة الكنيسة في صورة أخرى في أوروبا ما قبل الإصلاح الديني ، فبعد القرون سنت الكنيسة الكاثوليكية بروما مجموعة قانونية كبرى أسمتها بالقانون الكنسي (***) وفرض هذا القانون على محاكم أوروبا على نطاق واسع ، وامتد أثره حتى يشمل كل ربوع القارة الأوروبية ، وبلغ ثروته في محاكم الاستئناف البابوية في روما ذاتها . وهدف جانب من هذا القانون الى التحكم فيما يجري داخلها في الكنيسة ، وإن كانت أغلب هذه القوانين قد اتسعت مدى تطبيقها الى أحد المساس بحياة الأشخاص من غير رجال الدين . فمثلا اختصت محاكم الكنيسة بالنظر في معظم الحالات التي تتعرض للمشكلات الزوجية ، باعتبار الزواج من المقدسات في نظر الكنيسة ، بل لقد تعرضت للكثير

Charles de Guise (xix)

Kimens de Cisneros (★)

Canon law.

(★★★)

من المشكلات التي لا يخطر على بالنا اقحام رجال الدين أنفسهم فيها . فقد اخضعتها هي الأخرى لسيطرة هذه المحاكم . وعلى سبيل المثال ، كانت عقود القروض توقع بالإكراه في إحدى المقاطعات في محاكم الكنيسة . فكان المدينون الذين يمتنعون عن السداد يستدعون أمام المحاكم الأسقفية بدلا من استدعائهم أمام المحاكم المدنية ، وليس هناك ما يحول دون توقيع عقوبات روحانية عليهم كالحرامان الكنسي الى جانب دفع الغرامة والسجن .

ولقد استندت هذه السلطات السياسية والقضائية الواسعة على سلطة اقتصادية هائلة . وكان اقتصاد أوروبا ما زال زراعيا أساسا ، والأرض الخصبة هي الدعامة الأساسية للإنتاج . ويملك الإكليروس أعظم نصيب من مساحات الأراضي في أوروبا . وباستطاعة قسس الإبرشية التحكم في الأرض التي تدر عائدا يتعيشون عليه أو يستخدمونه لصيانة أبنية الكنيسة . ومن حق الكنيسة والأديرة وغيرها من المؤسسات الكنسية فرض اودعتها على اقطاعات كبيرة لدعم أعمال طوائفهم . ويتمتع بهذا الحق أيضا الأساقفة وأعوانهم من أصحاب الشخصيات الهامة .

وقيل في تبرير هذه القوة الاقتصادية الرهيبة انها مقابل للخدمات الاجتماعية الواسعة التي تضطلع بها الكنيسة ، التي احتكرت أيضا التعليم . ففي العديد من انحاء أوروبا كانت جميع المدارس ابتداء من مدارس الأبرشية الإعدادية حتى الجامعات تحت سيطرة رجال الدين ، الذين زودوا هذه المدارس بعدد كبير من المعلمين . وجنحت الكنيسة أيضا الى احتكار جميع الأعمال الخيرية . وتمارس المستشفيات هذه النواحي عادة في المدن ، وتتولى الاشراف على جميع الأعمال الخيرية عن طريق مؤسسات يشغل وظائفها رجال الدين . وخصص للقسس أو الرهبان دور للإقامة . ولم يقتصر دور هذه المستشفيات على مجرد رعاية المرضى . وتلزم الإشارة الى أن المصابين بأمراض معدية كانوا يعالجون أحيانا في منازلهم ، أو يزلون في مستشفيات وبائية خاصة . وتعنى المستشفيات المعادية بالإيتام واللقطاء والمسنين عاجزين عن رعاية أنفسهم ، وبالمصابين بأمراض مزمنة وبالموقنين . وكثيرا ما كانت تساعد على إيلاء الوافدين والزوار ، وتقديم الخدمات اليهم ، وخصصت بعض مؤسسات الأديرة لهذا الغرض .

واستندت جميع هذه السلطات في تبرير وجودها على أسطورة اجتماعية مقبولة على نطاق واسع ، تمتد جذورها الى تفسير من تفاسير اللاهوت المسيحي . فلقد اعتقد أن لدى كل انسان روحا أبدية لن تستطيع الخلاص من اللعنة والحصول على البركة السرمدية الا بمعاونة الإكليروس .

وليس في مقدور أحد تقديم هذا المون إلا اذا كان من المنتمين الى الاكليروس الذين تدبروا تدبريا صحيحا ، ورسوموا ، وقبلوا توجه البابا والمكلفين من قبله في رحاب الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . واحتكر الاكليروس حتى هذه الاسطورة ذاتها . ورثي أن من حق المفكرين الكنسيين وحدهم تهذيب مصانيفها ولا يحق لغير الوعاظ الكنسيين الكشف عن رسالتها الأصلية .

بطبيعة الحال ، لم يقتصر العداء الموجه ضد السلطة الكنسية على البروتستانت وحدهم . فالحق أن جانباً كبيراً من سلطات الاكليروس قد تعرض للتضعف والهجوم في أنحاء شتى من أوروبا ابان عصر النهضة قبل ظهور الحركة البروتستانتية ، وربما قبل ذلك ، فلقد تحدى الأباطرة والملوك ما طالب به البابوات من سلطات واسعة ، وتحدى الأرستقراط الأقوياء السلطات الأقل اكتساحاً التي طالب بها الأساقفة ، بل وتحدى صفراء النبلاء السلطات المحلية التي طالب بها القسس ، وفضلاً عن ذلك ، فإن السلطة الكنسية قد استطاعت الاستمرار في البقاء بعد ظهور الحركة البروتستانتية في بقاع كثيرة وعلى أنحاء شتى ، وفي بعض الحالات فإنها ربما ازدادت قوة وبأساً . وضع هذا فحيثما نشط البروتستانت قائم لم يكفوا عن معارضة الاكليروس الكاثوليكي بحجة شديدة ، وباصرار كبير . مما يجيز تسمية حركة الإصلاح البروتستانتية بالنزعة المضادة للكنيسة .

وربما احتاج توثيق هذه النتيجة توثيقاً كاملاً الى دراسة تجريبية مكثفة لتفانم وتصاعد الاتجاه المادي للكنيسة ، وطبيعته في سائر أنحاء أوروبا الغربية خلال عصر الإصلاح . ولا يخفى أن هذه المهمة تتجاوز مقدرة أي باحث بمفرده أو مجموعة من الباحثين . ولقد أن أعرض هنا إحدى الدراسات . ويتركز المثال الذي اخترته على طائفة إوربية عاشتها وأعرف تاريخها معزة جيدة . أنها « كانتون » جنيف .

قبل عهد الإصلاح الديني ، كانت جنيف مدينة أسقفية ضمن إحدى الامارات الأسقفية . وكان حاكمها الزمني والروحي أسقفاً ، وبين الفنية والأخرى ، وبخاصة في بواكير القرون الوسطى ، زعمت أنها جزء من الامبراطورية المقدسة المتركرة في ألمانيا ، بصفتها امارة كنسية ، وليس باعتبارها مدينة إمبريالية حرة . والأهم من ذلك هو أنه في القرن السادس عشر كانت جنيف تحتل موضعاً آمناً في المجال الحيوي لدوقية صافويا ، الدوقية التي تحض بجبل الألب ، وتضم أجزاء من إيطاليا الحديثة وفرنسا وسويسرا ، وكانت أقوى امارة في المنطقة . إذ كانت جميع الأراضي والقرى الزراعية المحيطة بجنيف تتبع صافويا تبعية مباشرة ، وتخضع في ادارتها للنظام القطاعي المألوف ، وتخضع لأشراف يقيمون في قلاع

أو دور محصنة للدفاع عن المنطقة ، ويرفضون الولاء لدوق سافويا . واستمر أسقف جنيف لعدة عقود قبل الحركة البروتستانتية وثيق الصلة ببلاد سافويا . وكثيرا ما شغل منصب الأسقف الابن الأصغر للدوق أو شقيقه . وأحيانا كان يرسم لهذه الوظيفة وهو ما زال طفلا ويمارس حورى من الكنيسة جميع سلطاته ، وحقق هذا الاجراء نفعا لجنيف وضمن لها الحصول على معونة سافويا ، والمطالبة بدفاع جيش الدوق عنها . وتمتع تجار جنيف بحق حرية الاتجار فى شتى أنحاء الدوقية ، وإن كان هذا قد عنى أيضا ندرة الإقامة الفعلية للأسقف داخل المدينة . إذ كان مضطرا الى تضييع فترات طويلة فى بلاد الدوقية للإشراف على الممتلكات الأخرى ، أو للاضطلاع بمسئوليات نوع آخر من الدنيويات ، والمهام الكنسية داخل الدوقية . وكلف بعض الأساقفة بالتهوض بمهام أخرى خارج سافويا ، فقد استدعى بعض منهم الى روما للعمل فى الإدارة المركزية للكنيسة الكاثوليكية ، وحصل كثيرون منهم على بعض الممتلكات الكنسية ، بالإضافة الى مسئولية الإشراف على بعض الأراضى التى تملكها الكنيسة فى فرنسا جارة الدوقية ، ومع هذا فقد ظل الجميع يدينون بالولاء لسلطة الأسقف . وعبر الفن تعبيرا رمزيا عن هذه السلطة فى الكاتدرائية الكبرى المشيدة فوق تل كبير فى صرة المدينة القديمة ، وفى القرن الخامس عشر ، أعيد بناء هذه الكاتدرائية فى صورة فخيمة ، وأصبحت زخرفتها عندما ازدهرت الحياة فى هذه البقعة من أوروبا ، وذاع صيت المدينة . وكانت الكاتدرائية ترى على بعد أميال فى جميع الاتجاهات ، ولا تحجبها حتى الجبال الشاهقة التى تحيط من بعيد بثلاثة من أضلاع المدينة ، وبذلك تكون قد سيطرت على المدينة جغرافيا .

ويمارس السلطة الأسقفية داخل جنيف مجلس أسقفى يضم بين أعضائه واحدا يحصل لقب الحورى ، ويترأس المجلس عند تقييب الأسقف . ويضم هذا المجلس أيضا مأمورا من رجال القانون مسئولوا عن الإشراف عن سير العدالة فى الناحيتين المدنية والجنائية . ويشارك فى المجلس الأسقفى معاونون آخرون . ويجمع هذا المجلس بين المهام الإدارية والمهام الأسقفية . واعتمد الأسقف فيما بعد فى حكم جنيف على فريق من رجال الدين يشكلون مجلسا يضم ٣٢ فردا جميعهم ينتخبون على وجه التقريب من العائلات البارزة من أشراف سافويا . ويبدأ هذا الفريق كأنه صورة متمثلة من الطبقة الحاكمة فى سافويا التى كان يترأسها أحد أبناء أعظم العائلات مكانة ، ويشارك فى العضوية كثيرون من أبناء العائلات الأقل شأنًا من الأشراف . ويخصص لكل واحد من هذا الفريق بيت فاخر بالقرب من كاتدرائية جنيف . وعندما يخلو مكان فائه يشغل بوساطة رجال الدين أنفسهم عن طريق الانتخاب . وتتركز مهمة هذا المجلس على اختيار

أسقف جديد عند وفاة شاغل هذه الوظيفة أو استقالته ، على أن هذا المجلس كثيرا ما رأى اختياراته يضرب بها عرض الحائط عند عرضها على البابا الذي كان يتمتع بحق التصديق على انتخاب الأسقف ، وفي حالة جنيف ، فقد احتفظ البابا بحق الاختيار النهائي له . وتمكس انتخابات مجلس الأسقفية وأيضا الاختيارات النهائية للبابا الضغوط السياسية الشديدة التي كانوا يتعرضون لها من السلطات العلمانية المجاورة . وجاء هذا الضغط أساسا من دوقات سافويا ، ولم يكن من المستبعد التعرض للضغط أيضا من البيت المالكي في فرنسا ، ومن كانتونات سويسرا .

ويعتمد الأسقف في ممارسة مسئولياته الروحية على قسوس مرسمين . وكان هناك مئات منهم في جنيف في الحقبة السابقة للإصلاح الديني من بين عدد السكان الذين تجاوز عددهم عشرة آلاف نسمة . ويضم هؤلاء القسوس دنيويين معظمهم ملحق بأحدى الأبرشيات السبع في المدينة ، ومن بينهم أيضا اكليروس نظامي أغلبهم من طوائف الاستجدائين (المندكتيين) يقيمون في سبعة أديرة تقريبا . ولقد شيد أحدث هذه الأديرة في القرن السابق لحركة الإصلاح لا يواء طوائف النساك الأعظميين وراهبات « كلير » الفقيرات .

ومنح الأسقف بعض سلطاته لعامة الشعب حتى تتمنى له ممارسة مسئولياته الروحية . ويشرف أحد الممثلين ممن أطلق عليهم اسما غير مألوف (*) على تحقيق العدالة لعامة الناس في القضايا المدنية والجنائية على السواء . وفي الفترة التي سبقت الإصلاح الديني ، تنازل أساقفة جنيف عن حق اختيار هذا الموظف المسئول لحكومة دوقية سافويا . وكان « الفيدومن » ومعاونوه يعيشون في قلعة في جزيرة وسط نهر الرون تقسم جنيف الى قسمين . وترمز هذه القلعة في صورة واضحة للعيان الى سلطة سافويا داخل المدينة ، وسمح الأسقف بعد ذلك لعامة الناس في جنيف بانتخاب ممثلين لهم للمشاركة في الحكومة المحلية ، وأهم هؤلاء الموظفين المختارين أربعة من « السنديك » يختارون كل عام من قبل المواطنين المذكور لجمعية تدعى « بالمجمع العام » . ول هؤلاء السنديك الحق في شغل وظائف القضاة في المحاكمات الجنائية التي تتسم بالاهمية ، والتي يحيلها الفنومن اليهم للنظر في أمرها . وسجل هذا الحق كتابة الى جانب حقوق عديدة أخرى في ميثاق حريات جنيف وأعلنه أحد الأساقفة ١٣٨٧ . وكانوا يتوقعون قيام كل أسقف لاحق بالتعهد بالحفاظ على هذه الحريات عند توليه مهام منصبه . ويختار السنديك

أيضا مجلسا يدعى « بالمجلس العادى » أو « المجلس الصغير » ، ويتألف من خمسة وعشرين شخصا ، يلتقون اسبوعيا على الأقل للنظر فى المسائل المحلية . ويضم هذا المجلس سنديكا وتجارا من جنيف ممن يتمتعون بالصحة الحسن ، وبعضهم من اصحاب الحرف ، وجرت العادة على اختيارهم من بين كبار السن . ومن الشخصيات راسخة القدم ، حتى يتسنى لصفاء السن من أبناء العائلة وللمساعدين تسير أشغالهم . وتحال الى هؤلاء الأشخاص مسائل شتى ذات صبغة محلية صرفة ، ويكلفون بالسهر على سلامة أبواب المدينة وخنادقها وصيانتها ، ومراعاة وصول ما يكفى من أطعمة لتزويد المدينة ، وتخزينها بعناية ، ونظافة الطرقات . وعليهم أيضا الاشراف على جباية الضرائب المستحقة وحرقها ، الى جانب الاشراف على مؤسسات مختلفة ، تعليمية وخيرية .

وفى هذه النقطة الأخيرة ، حدث تداخل مرة أخرى بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية ، لأن معظم من كانوا يشغلون المؤسسات التعليمية والخيرية كانوا من رجال الدين . ولقد مارست الكاتدرائية مهمة اعداد رجال الدين لفترة طويلة . وفى القرن الخامس عشر ، أنشئت مدرسة مستقلة لتعليم عامة الشعب ، وكان مجلس المدينة يمولها ويشرف عليها ، ولكن العاملين بها كانوا يختارون عادة من الاكلروس . ولقد منحت المدينة حق انشاء جامعة ، ولكنها لم تقدم على ذلك قط . وعهد للمستشفيات السبعة بالمهام الخيرية . ولقد أنشئ معظمها بفضل هبات الاثرياء وتركاتهم التى وهبوها للتكفير عن ذنوبهم ولتقديم العون للفقراء . والموقع المثالى للمستشفى هو بيت أحد التائبين الى الله ، وقد يختار لها أحيانا إحدى الدور التى تتبع ممتلكات الوقف الخبرى ، ويتولى أحد القسس القيمون فيها مهمة ادارتها . وقد يكلف باقامة قداس على روح صاحب فضل تشييد هذه الدار وعلى أرواح أبناء أسرته . وقد يعاونه أحد الأشخاص (*) ويكلف بتقديم العون للفقراء . وجرت العادة أن يقيم بالدار عشرة أو يزيد من الفقراء ولفيف من اليتامى والموقوفين وكبار المسنين . وابتداء من منتصف القرن الخامس عشر ، أشرفت على هذه المستشفيات مؤسسة تتبع مجلس المدينة ، وتولت عملية الاشراف عليها وتزويدها بالاحتياجات من موفور اعتماداتها لمعاونة الفقراء الذين قد يسمح لهم بالاقامة فى دورهم . والى جانب ذلك ، كان للمدينة مستشفى للأمراض الوبائية مقامة خارج أسوار المدينة ، وبالقرب من المداخن للمصابين بأمراض معدية خطيرة . ويصل بهذا المستشفى كاهن وطبيب والعديد من الخدم .

وتضم المدينة أيضا مصحبتين لمرضى البرص خارج أسوارها لضحايا هذا المرض .

وكان من الواجب أن يكون الأسقف مسئولاً عن رعاية الأخلاق العامة ، ولكنه كان نادراً ما يعنى بهذه الناحية . فلقد كانت جنيف في عهد ما قبل الإصلاح الدينى تقص دائماً بالمجاهرات للترفيه عن التجار الزائرين والاكليروس الماجزين عن الوفاء بعهد التبتل . ونادراً ما بذل أى جهد لازاحة المومسات من المدينة . وبدلاً من ذلك رثى تكليف مجلس المدينة بالإشراف عليهن ، وطلب منهن فى بعض حالات بالانتظام فى شكل نقابة وانتخاب من تدعى « بالملكة » لتمثيلهن فى المعاملات الرسمية . وطالب من المومسات أيضاً العيش فى موقع مخصوص من المدينة ، وإرتداء زى مميز ، والاقتصار فى تبذلهن على أوقات محددة وأماكن محددة ، وبطبيعة الحال ، اذا تطلبت إحدى المشكلات الجنسية أو الزوجية تدخلاً قانونياً ، كانت المحاكم تبدي استعانتها للاضطلاع بواجبها ، وتختصر محكمة الأسقف بالنظر فى مثل هذه الحالات .

وتمول منشآت الكنيسة فى جنيف من مصادر شتى . فكانت ممتلكات الكنيسة والضرائب داخل المدينة تزود بجانب من الدخل ، ويرد قدر كبير من الدخل الإضافى من إيرادات الممتلكات المنتشرة وسط الأراضى الزراعية المحيطة بجنيف والتي تنتمى انتماء مباشراً للأسقف . ويشرف على جميع هذه الجوانب موظفون أسقفيون يراعون انتظام الأحوال فى كل قرية من قرى الريف ، ويراعون أيضاً نهوض القساوسة المحليين بمراعاة الاحتياجات الروحية للقرويين وانتظام صداد صمتهات الإيجار والضرائب للأسقف .

وفى أعقاب حركة الإصلاح الدينى ، تحولت جنيف الى « مدينة - دولة » علمانية وطرد الأسقف وجميع موظفيه ، بما فى ذلك الميعنون بمعرفة دوقات سافويا . وأرغم رجال الدين جميعاً على الرحيل ومفاداة المدينة أو اعتناق البروتستانتية ، والتخلى عن الوظائف الكنسية ، وجردت الحكومة الجديدة الكنيسة مما يكاد يقرب من كل ممتلكاتها داخل المدينة وفى الريف ، وخضع الكثير من الخدمات الاجتماعية التى كان يتولاها رجال الدين للنظام العلمانى ، وأنشئت كنيسة جديدة تتبع حركة الإصلاح الدينى للإشراف على الاحتياجات الروحية للأهالى ، ولكنها خضعت خضوعاً تاماً لحكومة المدينة . وتولى عملية تنسيق جميع هذه الإجراءات تجار من عامة الشعب وبعض أصحاب الحرف فى جنيف بزعامة السنديك المنتخبين وأعضاء المجلس . وبدأت هذه التغييرات فى عشرينات القرن السادس

عشر بعد عملية تصويت استترك فيها جميع الذكور من المواطنين ممن أبدوا رأيهم في مسألة اتباع حركة الإصلاح الديني البروتستانتية . ولم تتعزز قوتهم الا بعد سنة ١٥٥٥ عندما حقق جون كالفان المدير الجديد للحياة الروحانية بجنييف نصرا حاسما وتغلب على المعارضة المحلية .

وبدأت حركة الإصلاح في جنييف كتمرد ضد حكومة الأسقف وحلفائه السافويين . وشيئا فشيئا ، استولى السنيديك ومجلس المدينة على السلطات التي كانت حتى ذلك العهد خاضعة للحكومة الأسقفية كجانب من حقوق سيادتها ، قبل أن ينتهي الأمر بتجريد الأسقف من جميع سلطاته . وكانت أول السلطات التي انتزعت منه هي الاشراف على السياسة الخارجية ، وبطبيعة الحال - طالب الأسقف بهذا الحق البالغ الدقة من حقوق سيادته . فبحكم تمتعه بالسيادة على جنييف كان يشرف بصفة مباشرة على علاقة المدينة بالحكومات الأخرى . وعندما تحالف هو وبيت صافويا ، اكتسبت حكومتها حق التحدث باسم جنييف . أما الآن ، فقد بادر السنيديك ومجلس المدينة بفتح باب المفاوضات مع الحكومات الأخرى ، خصوصا حكومات « المدن - الدول » الحرة في الكونفدرالية السويسرية . وكانت من بينها دول أقامت علاقات تجارية بينها وبين جنييف منذ أمد بعيد . وكان التجار الذين يتعاملون هم والسويسريين أصحاب اهتمامات مختلفة عن اهتمامات من يتعاملون مع صافويا . وساعدت هذه الحقيقة على أحداث انقسام في الرأي ، فكان هناك فريق مؤيد لسافويا وفريق آخر مؤيد لسويسرا . وعهد هذان الفريقان الى التشاحن من أجل السيطرة على المجلس . وعندما انتصر الجناح المؤيد لسويسرا في المعركة سعى لتعزيز سلطاته بالتفاوض من أجل عقد تحالف مع دولتين من أقوى « الدول - المدن » المجاورة لسويسرا : فرايبورج وبرن . وبعد عدة مبادرات زائفة ، وقعت مع هاتين المدينتين في نهاية المطاف معاهدة ١٥٢٦ ، وانسحبت فرايبورج من التحالف بعد ذلك بعدة سنوات أثر نزوع برن الى اعتناق البروتستانتية ، وبحيث جنييف موقفها من البروتستانتية . غير أن برن استمرت حليفة مؤازرة لجنييف ، وحقق هذا التحالف أهمية ملحوظة لأن برن كانت من أقوى القوى العسكرية في المنطقة . هذا هو العهد الذي ارتفعت فيه قوة سويسرا الى أوجها . وكانت القوات من مشاة المرتزقة السويسريين يستأجرون من قبل الحكومات الملكية في شتى أنحاء أوروبا لسد النقص في جيوش هذه الدول عندما يشتمل أوار الحملات العسكرية . وكانت برن من أهم مراكز التجنيد لتشكيل هذه الجيوش . وبعبارة أخرى ، كانت برن قادرة على تجنيد جيش قوى لأغراضها الخاصة ، يتمتع بقوة تكفي لهزيمة جيوش دوقية صافويا اذا اقتضى الأمر ذلك .

واحجج أهل سافويا احتجاجا شديدا ضد هذا التحالف ، ووصفوه باغتصاب للسلطة السيادية التي تخص الأسقف ، بيد أن بيردى لا يوم (*) الأسقف المفروض على هذا المنصب لم يساند احتجاج سافويا . فقد اختلف هو والدوق في هذه النقطة رغم السنوات التي أمضاها في حاشيته . وحاول أن يلعب لعبة مستقلة . ففي أثناء تباحثه بصفة شخصية مع مجلس المدينة ، تنازل لهذا المجلس عن حق توقيع معاهدات التحالف ، وحدث ذلك ١٥٢٧ . وحاول أيضا الانحياز لأحد طرفي المعاهدة . ورفض أهل برن انضمام الأسقف للتحالف . فاضطر إلى محاولة إبطال تنازله ، ولكن الوقت كان قد فات .

وكانت السلطات الأسقفية التالية التي استولى عليها مجلس المدينة هي حق التحكم في الإجراءات القضائية . وهذه ميزة ذات أهمية خاصة للسيادة . وكان السندريك قد كسبوا بالفعل منذ وقت باكر بحكم ميثاق ١٣٨٧ حق العمل كقضاة في بعض محاكمات جنائية خاصة ، غير أن القبض على المجرمين من عامة الناس ، وتنفيذ محاكمتهم ظل في أيدي « الفدومن » ، وموظفيه . وكان الاكليروس المتهمون بارتكاب جرائم يحاكمون بوساطة الموظفين الرسميين ، وفي محكمة الأسقف أيضا . أما جميع القضايا المدنية فتتظر أمام الفدومن أو أمام الموظفين الرسميين . ويتمين الرجوع في جميع القرارات إلى الأسقف . وأول هذه السلطات التي انتقلت من الأسقف إلى مجلس المدينة هي حق الحكم في القضايا المدنية . وأقنع المجلس الأسقف بالتنازل طوعا عن هذا الحق ، عندما كان يسعى جاهدا لتهدة المدينة ونيل مساندة المجلس . وبعبارة أخرى ، لقد تنازل الأسقف عن بعض سلطاته التي كانت تمارس من قبل بمعرفة الفدومن والرسميين . وأثار تنازل الفدومن عن سلطاته عاصفة من الاحتجاج من أهل سافويا ، بالنظر إلى أن الأسقف كان معينا من قبل حكومتهم . وعدل الأسقف عن رأيه مرة أخرى ، وحاول انكار تنازله ، ولكن الوقت كان قد فات هنا أيضا ، وبدلا من ذلك اتجه مجلس المدينة إلى الحصول على المزيد من السلطات القضائية ، ومنعت جميع التماسات استئناف الأحكام أمام المحاكم العليا خارج جنيف ، وعهد إلى السندريك بتنفيذ الأحكام الجنائية . وأخيرا أتمشت محاكم سيادية منتخبة جديدة للإشراف على الإجراءات التفاضلية والنظر في جميع الجنايات . وما أن جاءت سنة ١٥٣٠ ، إلا وكانت جميع السلطات القضائية التي سبق أن تبعت الأسقف وأعوانه ، قد انتقلت إلى الحكومة المنتخبة للمدينة . وربما يكون بيردى لا يوم قد سعى لاستعادة هذه السلطات ١٥٣٣ ، عندما حاول الرجوع إلى المدينة بشخصه

بعد عصيان ديني قمي قتل فيه قس مرموق يدعى فرلي (بوضع ثلاث نقاط فوق الفاء ، وأيدى المجلس استعداده لتقديم القاتل للمحاكمة ، ولكنه رفض تأديب آخرين ممن طن الأسقف أنهم يستحقون العقوبة . ثم غادر المدينة ولم يعد إليها ثانية . ولم يمض وقت طويل حتى نقل محكمته كلها الى المدينة المجاورة « لجكس » وغادر نفر من القسس أيضا جنيف خلال هذه السنوات التي ثارت فيها الاضطرابات ضد التشريعات الصادرة من السلطات القضائية .

وفي ذات الوقت ، بدأت البروتستانتية تتغلغل في جنيف ، ودخلت هناك بعد تشجيع قوى من برن ، التي كانت قد اعتنقت المذهب البروتستانتى (التابع لتسفينجلى) (*) قبل ذلك ١٥٢٨ . وتزعم حملة دفع جنيف لاعتناق البروتستانتية واعط فرنسى ملتعب الحماس يدعى جيوم فاريل (**) ، الذي زار جنيف جملة مرات خلال هذه السنوات رغم المعارضة الشرسة من زعماء الدين المحليين . وأحدثت مواعظ فاريل المتوقدة وتوسلاته للرأى العام هرجا ومرجا بالمدينة ، وشاع العصيان ضد الرموز الكنسية ، وحطم الفوغاء من الصبية والفتيان مذابح الكنائس والتماثيل الدينية والخلفات المقدسة ، وزجاج النوافذ الملونة وتكررت حوادث مقاطعة الشعائر الدينية الكاثوليكية ، وإحراج الوعاظ أثناء القاء عظائهم بانارة عدة تساؤلات دقيقة فى تفسير الكتاب المقدس . واستولى البروتستانت على بعض الأبنية السكنية وبخاصة الدير الفرنسيسكي ، وأقاموا فيها شعائهم ، وأشرفوا على النواحي المقدسة فيها لمناقشة القسس المحليين . وأخيرا أقيمت ١٥٣٣ مناظرة بين مجموعة من القسس البروتستانت (الرعاة) وقلة من القسس المحليين (وقاطع كنيترون من الاكليروس الكاثوليك هذه المناظرات) ، وزعم البروتستانت أن المناظرة أسفرت عن انتصار ساحق لصالحهم ، وأن أهل المدينة قد باتوا مقتنعين الآن بصحة نظراتهم ، وطالبوا بأن تتبع المدينة نظاما تشريعيا يساعد على توطيد نظام للشعائر يمثل حركة الإصلاح ، وبدأ وكان كثيرين من أعضاء المجلس ميالون للأخذ بهذا الاقتراح . غير أن المجلس فى جملته لم يرغب فى اتباع مثل هذا الاتجاه المبالغ ، وأمر بتعليق القداصات الكاثوليكية لحين حل المشكلة حلا كاملا .

واقنعت هذه الخطوة معظم الاكليروس الكاثوليكى الذين استمروا فى البقاء بالمدينة بأنه لم يعد باستطاعتهم مواصلة العيش فى مثل هذه

(★) Ulrich Zwingli (١٤٨٤ - ١٥٣١) معلم ديني بروتستانتى سويسرى .

(★★) Guillaume-Farel (١٤٨٩ - ١٥٦٥) معلم ديني بروتستانتى فرنسى .

الظروف . وغادر عدد منهم جنيف بالفعل بعد استمرار الاضطرابات الشعبية والازعاج . أو بعد القبض على كثيرين في مؤامرات موجهة ضد الأسقف . وتخلّى قلائل منهم عن وظائفهم العلمانية ، بل وأقدموا على الزواج ، وفي ١٥٣٥ ، بعد مشاحنات طاحنة ، غادر رجال الدين الكاثوليك جنيف ، وكان بينهم خوري الأسقف وأغلب العاملين بالكنيسة وقسس الأبرشية الرهبان والراهبات . وأمرت حنة من القسس ممن أصروا على البقاء بمبارحة المدينة ، أو مسامرة تعاليم البروتستانت وحضور المواعظ البروتستانتية بانتظام ، وأعفيت القلة التي ظلت باقية من جميع الواجبات الكنسية .

وما أن غادر معظم أعضاء الاكليروس المدينة حتى استولى المجلس على جميع مخصصات الكنيسة في أحياء المدينة والريف التي سبق لموظفي الأسقف إدارتها . واستغل ريع بعض الممتلكات لدفع الديون المستحقة لبرن نظير أعمال الدفاع ضد سافويا ، وخصص الباقي للأعمال الخيرية ، وأنشئ مستشفى عام جديد في الدار التي كانت مخصصة قبل ذلك كدير للراهبات الموزات (٥) . وتجمع للاقامة في هذه الدار موظفون من بينهم المدير الإداري والمدرس والطبيب وبعض الخدم . وعينت الحكومة لجنة خاصة للإشراف على أعمال هؤلاء الموظفين . وهكذا اصطفت أعمال الخير في جنيف بالصيغة العلمانية العقلانية ، وفيما بعد ، عهد كالغان لهؤلاء العلمانيين بمسئولية إدارة المستشفى العام ، ومراقبة أعمال اللجنة الاستشارية ومكتب المدير العام . ومنح كل منهم لقب شماس ، ولكنهم ظلوا علمانيين لم يرسموا كقسيس أو يتدبروا على أعمال القسس .

وتولى المجلس عملية صك النقود والإشراف على عملية تبادل العملات ، توكيدا للسيادة التي حصل عليها ، وحمل النقد الجديد شعارا جرى فيه بعض التعديل مما جملة مختلفا عن الشعار القديم الذي كان سائدا في ظل الحكومة الأسقفية . فقد مثل هذا الشعار النداء الذي دعت اليه حركة الإصلاح لضم الصفوف : « النور بعد الظلمات » (٥٥) .

وبطبيعة الحال ، أدت هذه التحولات الى تزايد الشعور بالانزعاج عند الأسقف والحكومة الدوقية لسافويا وعائلات الإشراف بها وفي المنطقة المحيطة بجنيف . ورأى الأسقف سلطاته وثرواته وهي تتبدد ، كما رأى الدوق مطامعه في المدينة تتناثر في مهب الريح . ورأى الإشراف اقترابهم من رجال الدين وهم يترفضون للاهانة أو النفي . وحدثت

Poor Clare.

(٥٤)

Post tenebras lux.

(٥٥)

سقوط عسكرية كبيرة على جنيف لايقاف ما يجرى من أحداث ، وعمدت جماعات مساحة من أسراف سافويا بتشجيع من الدوق والأسقف الى نهب الريف وتحرير الاتجار بالسلع الحيوية لاقتصاد المدينة ، مما صعب تجميع الفداء ، ووضع قواعد تنظيمية لتوزيعه . وفي ١٥٣٥ ، كانت المدينة محاصرة بالفعل . وتوسلت جنيف طالبة المساعدة من جملة جهات . وأخيرا أقنعت سلطات حليفها «برن» باتخاذ اجراءات فعالة ، وتقديم جيش يضم عددا لا بأس به من الرجال من السهل الكبير الى الشمال . ولم يكن بمقدور أهل سافويا القيام الا بالقليل لصدده ، ونجح جيش برن في الاستيلاء على جميع أراضي سافويا ، والاقليم المستقل المحيط بجنيف ، بل وحاولوا الاستيلاء على المدينة نفسها . ولكن ساطات جنيف نجحت في ردهم على أعقابهم .

ويعد أن فرضت برن حمايتها على جنيف تمكنت من التحرر وشق طريقها نحو الإصلاح الديني . وفي اجتماع خاص للمجلس العام عقد في مايو ١٥٣٦ ، اتخذت الخطوة الأخيرة ، فبعد عملية الاقتراع ، تقرر أن تتبع المدينة منذ ذلك الحين فصاعدا الكتاب المقدس وكلمة الله كما كانت تتردد بعد توقف إقامة القداس . وفي اقتراع تال ، صدرت قرارات بالتوقف عن السماح في المدينة بالقداسات وتعليق الصور أو نصب الأوتان ، وغير ذلك من البدع البابوية .

وانهى هذا القرار سلطة رجال الدين في جنيف ، ولكنه لم يؤد في التو الى انشاء كنيسة بروتستانتية . وبدلا من ذلك ظهر فراغ اتسم بالاضطراب والخطورة في حقبة شعر فيها جميع الأوروبيين بوجود التفاهم وجميع صفوفهم حول شكل ما من الايديولوجية الدينية . وحاول « فاريل » إبرز الوعاط الذين أقنعوا جنيف بالتخل عن الكاثوليكية يائسا ملء هذا الفراغ ، وشاء حظه الموفق أن يختار كمساعد رئيسي له أحد الهيومايين من شباب الفرنسيين النابيين ، الذي كان يشتغل محاميا ، وتصادف مروره عبر جنيف بعد بضع شهور فحسب من القرار المصري للتحول نحو البروتستانتية ، انه جون كالغان . وكان حديث العهد باعتناق البروتستانتية ، وهرب من الاضطهاد الديني في موطنه الى بازيل . وهناك ألف ونشر كتاب مؤسسات الديانة المسيحية . ويعد هذا الكتاب في طبعائه الأخيرة المزيدة أهم خلاصة للمذهب البروتستانتي ظهر في هذا القرن . ولم يكن كالغان قد أعد العدة للاقامة في جنيف ، ولكن فاريل حاول اقناعه بأن ارادة الله هي التي شامت اقامته هناك والمساعدة في انشاء كنيسة بروتستانتية بها . وعين كالغان محاضرا عاما في اللاهوت . وبالرغم من هذه الماونة ، فقد اكتشف فاريل صعوبة تنظيم

كنيسة بروتستانتية • واشنطن فاريل وكالفان زهاء سنتين في الدعوة للعقيدة المسيحية ، كما تراءت لهما ، وحاولا تجسيها - واقميا - في المجتمع بوضع شعائر وخدمات طقوسية تمثل الإصلاح الديني والمؤسسات الكنسية • واكتشفا صعوبة السيطرة على السلوك ، باعتبار هذه الناحية أصعب من اقناع الكافة بتغيير معتقداتهم • وقال كالفان فيما بعد انه عندما وصل لأول مرة الى جنيف : « كان الكتاب المقدس يتلى في العظات ، ولكن الأحوال كانت شديدة الاضطراب • اذ كان الكتاب المقدس يعتمد في الأغلب على ما ذكر فيه عن تحطيم الأوثان ••• وكان هناك شرار عديون » • وشعر فاريل وكالفان بالاحباط من تصرفات أهل جنيف لرفضهم الاستعاضة عما اعتبروه طفيانا كنسيا كاثوليكيا بأصفاد البروتستانتية • وأخيرا انتهى الأمر بإبعاد فاريل وكالفان من المدينة غير مأسوف عليهما •

وهكذا أصبحت جنيف تترنح الآن بلا أى زعامة كنسية تستطيع احترامها • واعتقد بعض في احتمال عودة المدينة الى الكاثوليكية • وكتب الكاردينال المتحرر سادوليتو (*) من كبار رجال الدين بروما ويشغل رئيسا لحدى أبرشيات جنوب فرنسا يستحث أهل جنيف على الحرص قبل قبول هذه الإمكانيات • واعتقد آخرون أن المدينة قد تنجرف نحو أحد الاتجاهات الدينية الغريبة • وانتهت هذه العقبة التي سادها الاضطراب عندما دعى كالفان وحده لتولى الزمام • ولقد أقام في استراسبورج (الألمانية حينذاك) حيث نصب راعيا مقدسا للاجئين الفرنسيين ، وعزف عن الرجوع الى جنيف ، وطرح شروطا صارمة ، وقبلت هذه الشروط • وأخيرا في ١٥٤١ ، عاد مرة أخرى وبقي في جنيف حتى وفاته ١٥٦٤ • وهناك أنشأ كنيسة بروتستانتية ، أثبتت أنها نموذج للبروتستانت في معظم أنحاء أوروبا وأمريكا •

وحقق كالفان وحده هذه الخطوة البارعة اعتمادا على الاقتناع المعنوى • فلم يعرف عنه أى المام بالقانون أو الممارسة القانونية ، كما كان الحال في عهد الأسقف الكاثوليكي المخلوع • ولم يكن يتحكم حتى في فلس واحد من الموارد المالية التي يملكها أى قس من القسس الكاثوليك في الكاتدرائية • وظلت السلطة السياسية في يد المجلس المنتخب والسنيديك • ولم يزد كالفان والرعاة الآخرون عن موظفين في الحكومة البلدية ، ومورد رزقهم الأورث هو المرتبات التي يتقاضونها من المدينة وأغلبهم يقيم في دور تملكها المدينة • وكان عددهم أقل كثيرا من عدد

(*) Sadoleto (١٥٧٧ - ١٥٤٧) - (جاكوبو دي جاك) •

الكهنة الذين حاولوا محلهم . فلم يزد عددهم جميعا عن تسعة رعاة في
 ٥٤٢ من الكهنة . ولم يرفع هذا العدد الا بعد تسع عشرة سنة
 (١٥٦٤) . دعى السنة التي مات فيها كالفان . وبالإضافة الى ذلك ، فلم
 يسفل سوى قلائل ممن ندرّبوا على اللاهوت البروتستانتي وظائف مثل
 الرعاة والمعلمين والمربين . ولكن المجموع الكلي لهؤلاء الأشخاص كان يقل
 عن مئات رجال الدين الكاثوليك الذين خدموا في جنيف في عهد الأسقف .
 وإلى جانب ذلك ، فلم يسمح لأحد من الكليروس البروتستانتي بالحصول
 على الشراطة الكاملة في جنيف ، فلقد تزايد ارتياب المدينة في الضغوط
 الأجنبية ، مما دفعها الى عدم منح المواطنة بجميع حقوقها (كحق التصويت
 وحق تحمل الوظائف) الا للرعايا المولودين في المدينة . وكان جميع الرعاة
 من المهاجرين ، وأغابهم من النازحين من فرنسا ، كما حدث في حالة
 كالفان . فلا أحد من أهل جنيف قد تمكن من تحصيل نوع التعليم
 المتقدم الذي قرر المجلس اعتباره شرطاً أساسياً لشغل هذه الوظيفة .
 وحصل قلائل من الرعاة على لقب « بورجوازي » في جنيف . وهي من
 المراتب « المتوسطة » التي يمنح الشخص بموجبها الكثير من الحقوق
 السياسية والقانونية ، ولكنه لا يمنح المواطنة الكاملة . واعترف بكالفان
 كأحد البورجوازيين ، وإن كان هذا لم يتم الا قرابة انتهاء حياته .

إن هذا لا يعني أن كالفان وغيره من الرعاة لم يتمتعوا بسلطات
 سياسية ذات بال في جنيف . ولكن مثل هذه السلطات كانت تمارس
 دائما على نحو غير مباشر بالعمل - عادة - في مجال الوعاظ أو الاستشارة .
 واستعان كالفان بالناحيتين لكسب أعظم سلطة لنفسه . فلقد غدا واعظا
 بليفا ، دفع الجميع لاحترامه ، حتى اذا لم ينل محبة مستمعيه دوما .
 وتنبأين هذه الصفات تباينا ملحوظا وصفات عديدين من أسلافه من
 الكهنوت الكاثوليك وأوائل الوعاظ البروتستانت . كما أنه غدا من
 المستشارين النشطين الأغذاذ لحكومة المدينة . واكتشف المجلس النفع
 الكبير لتضلمه كمحام متمرس ودرايته الفائقة بالمسائل السياسية الدولية
 الكبرى . وكثيرا ما كان يستدعى للاستشارة ويؤخذ غالبا برأيه .

ومن أول منجزاته لدى عودته الى جنيف ١٥٤١ ، إصدار تشريعات
 تمنح الكنيسة البروتستانتية الجديدة صفة الشرعية . وكان حقه في
 تحقيق ذلك شرطا من شروط الصفقة التي أدت الى عودته . وبعد بعض
 مشاورات وبعد أن أجرى بعض التعديلات تحولت هذه المشروعات الى
 قوانين تتولى الحكومة تنفيذها ، وفي التنظيم الذي وضع لكنيسة جنيف ،
 صنف القسوس في أربع فئات ، وأنشئت أربع مؤسسات تختص كل منها
 بجانب من أعمال الكنيسة وهذه الفئات هي : أولا - الرعاة الذين يدعون

الى كلمة الله والاشتراك في القربان المقدس ، ثانيا - الدكاترة الذين يدرسون كلمة الله ، ويمارسون التدريس . ثالثا - آباء الكنيسة الذين يحافظون على الانضباط بين أبناء الطائفة ، رابعا - الشمامسون المسئولون عن تنظيم أعمال الخير .

ووزع الرعاة على الأبرشيات التي أنشئت قبل عهد الإصلاح الديني ، داخل المدينة وقرى الريف التي تديرها . وقلما وجد عدد كاف من الأشخاص وما يكفي من الموارد للانفاق على هذه الأبرشيات والوفاء باحتياجاتها . غير أن بعض الإجراءات قد اتخذت لتيسير تبرع جميع الأفراد بما يحدون به للرعى ، الذي تركزت مهمته على إعلان كلمة الله ، كما عبر عنها كالفان من فوق منابر الأبرشية . وطولب الرعاة أيضا بممارسة الطقوس التي اعترفت بها وبصحتها كنيسة الإصلاح ، وافترت استبقاها للتمعيد والقربان المقدس . ونظم الرعاة في مجموعات ، وسميت كل مجموعة بالعشرة أو الصلبة (*) . ورثي التقاؤها اسبوعيا لتصرف شئون الكنيسة الروتينية وللتباحث في اللاهوت ولتبادل الانتقادات بين أبناء العشرة . وكان كالفان يضطلع بدور الوسيط في جلسات الصلبة حتى يوم وفاته . ولعلها أسمى مرتبة حظي بها في جنيف ، بالإضافة الى نهوضه بدور أحد الرعاة في أبرشية كاندراثة القديس بيير ، وكان يسط بين الفينة والأخرى في أقرب كنيسة وهي كنيسة المادلين ، حيث كان يحضر الشعائر كثيرون من تجار المدينة ، ويختار الرعاة جميعا بالانتخاب ، وتصلق جماعة الصلبة على التميينات الجديدة ، غير أن الاختيار لا يمد نهائيا الا اذا أقره مجلس المدينة ، وبعد عرضه على الأبرشية التي يعين فيها . واحتفظ المجلس لنفسه بحق رفعت الراعي دون سابق انذار ، اذا رثي عدم رضا المجلس عنه . ولقد رفعت عدد منهم ، وعزى ذلك الى تهجمهم على أعضاء المجلس ببعض عبارات تفوهوا بها أثناء العظات .

وفي البداية لم يكن هناك أكثر من واحد يحمل لقب الدكتوراه ، وهو كالفان ، الذي كان الى جانب واجباته الرعوية ، يضي وقتا لا بأس به في الكتابة واللقاء المحاضرات عن الكتاب المقدس ، واجتذبت محاضراته مئات من صفار المثقفين المتحمسين من شتى أنحاء أوروبا . ولم تتخذ هذه التعاليم طابعا رسميا حتى ١٥٥٩ ، أي في وقت متأخر نسبيا من حياة كالفان . وفي هذه السنة ، أنشأت جنيف أكاديمية جديدة لتدريس اللاهوت في المرحلة الثانوية والمرحلة الجامعية . ولع نجم كالفان بالطبع في هذه الكلية ، وانضم اليه عدد من حواريه الذين كانوا يدرسون في

مدينة لوزان المجاورة ، ومن طردتهم حكومة برن حديثا منها . فاهد اعترض أهل برن الذين كانوا يتحكمون بصفة مباشرة في لوزان على بعض الأفكار التهذيبية والدوجماطيقية (العقائدية) التي يدرسها هؤلاء الأشخاص . وكانت المونة المادية التي تزودت بها أكاديمية جنيف تدبر أساسا من إيراد الممتلكات التي انتزعها المجلس من مواطني جنيف ممن طردوا من المدينة بعد اندلاع بعض الانتفاضات الداخلية التي انتهت ١٥٥٥ . وأدى هذا الطرد الى الخلاص من كل معارضة لكالفان داخل جنيف ، مما عزز من سلطانه تعزيزا كاملا .

أما الطائفتان الأخريان من القسم من شيوخ وشماسين فكانتا مؤلفتين من العوام ، ومعظمهم من غير المنفرغين ، الذين يضطلمون بهذا الدور الى جانب ممارستهم لأعمال أخرى . وكانوا يختارون من نفس المصادر التي تضم التجار الأثرياء والمهنيين ، الذين يخمسون في مجلس المدينة ومختلف لجان الحكومة ، وعندما تقترب بلاية كل عام يستدعى المجلس العام للاجتماع وانتخاب السنديك وأعضاء المجمع للأشهر الاثني عشر القادمة ، وفي ذات الوقت ، ينتخب أعضاء اللجان الحكومية من قوائم المرشحين التي قامت الحكومة السابقة بأعدادها ، وتضم هذه اللجان لجانا لصيانة المدينة والاشراف على مخزون الغلال والحفاظ على نظافة الطرقات ، والبت في بعض الخلافات القانونية . وأضافت التشريعات الكنسية لكالفان لجنتين مستحدثتين الى القائمة : لجنة الحفاظ على الانضباط في السلوكيات المسيحية ، ويشترك في عضويتها آباء الكنيسة . ولجنة أخرى لتقديم العون للفقراء وتضم الشماسين .

وسميت اللجنة التي يشترك فيها آباء الكنيسة بمجمع الكرادلة ، ويشترك فيها أيضا الرعاة ، وكانت أشبه بالمحكمة الكنسية ، وتجتمع أسبوعيا ، ويرأسها أحد أعضاء السنديك . ويختار آباء الكنيسة بحيث يمثلون أقسام المدينة «العشریات» (*) ويتولون ابلاغ مجمع الكرادلة أسماء المواطنين المشتبه في آرائهم الدينية ، والذين ما زالت تشوب تصرفاتهم بعض الشوائب الكاثوليكية ، ومن يسلكون سلوكا معيبا . واتهمت نسبة كبيرة من هذه الحالات باقتراف جرائم جنسية كالدعارة والزنا والواط والاغتصاب . ومن مهامهم أيضا فحص كل حالة من الحالات الآتفة الذكر . وفي حالة المخالفات البسيطة وتوبة المتهم ، ربما أطلق سراحه بعد تائبه . أما في حالة ارتكاب الكبائر وعناد المتهم ، فلا يستبعد حرمانه من رعاية الكنيسة . وتعد هذه العقوبة أمرا بالغ الخطورة عند الأشخاص الذين ينظرون الى مقدساتهم نظرة جادة ، وقد تسبب لهم ضيقا كبيرا . وفي

الحالات التي يرتكب فيها المتهم شيئا له طبيعة إجرامية تتطلب عقوبة أكبر ، فانه ربما يحال الى مجلس المدينة .

وكانت هذه اللجنة هي أكثر التنظيمات اثارة للجدل في حركة الإصلاح الديني في جنيف . وصم كالغان على تشكيلها عندما عاد ١٥٤١ . وهدد بالاستقالة عندما تعرضت سلطتها الخاصة بالحرمان من رعاية الكنيسة للتهديد في السنوات الأخيرة . ولم تعرب مسوى حكومات بروتستانتية قليلة في بقاع أخرى من أوروبا عن استعدادها لمنح سلطات قضائية من هذا القبيل لهيئة كنسية من هذا النوع . غير أن كالغان استطاع في نهاية المطاف شق طريقه . فقد فضح أمر خصوم مجمع الكرادلة ، وتخلص منهم . وتبع ذلك اعلان حكم الرعب باسم الدفاع عن الأخلاقيات ، وأدت جميع هذه الأحداث الى ظهور نمط السلوك الذي تميز بصرامته ، وأصبح يعرف بالسلوك التطهيري (البيورتاني) .

ويعاون الشماسون في ادارة المستشفى العام . وكانت وظائفهم معروفة من قبل ظهور كالغان ، يعنى أثناء الأحداث المتلاحقة التي أدت الى القطيعة الكبرى بينهم وبين الكاثوليك . وأفسح كالغان لهم مكانا في تشريعات الكنيسة ، واهتدى في الكتاب المقدس الى نص يبرر تعيينهم وليس من شك أنه صيغ هذه الوظيفة بصيغة مقدسة ، وطبعها بطابع ديني خاص ، وعندما فعل ذلك ، رفع من قيمتها وخلق منها دعامة محترمة لمجتمع جنيف .

وتحتاج التشريعات الكنسية الى استشارة المجلس للرعاة عند وضع لوائح الترشيح لوظائف آباء الكنيسة والشماسين قبل الانتخابات السنوية . على أن هذه القاعدة لم تكن تراعى بدقة ، اذ كانت تتمتع في أحيان كثيرة عند اختيار آباء الكنيسة أكثر من اتباعها في اختيار الشماسين . ولم تتبع اتباعا دقيقا الا بعد أن تعززت سلطة كالغان الى أقصى حد قرب نهاية حياته .

وحقق هذا التشكيل الكنسي نجاحا باهرا ، وساعد على تعزيز حركة الإصلاح في جنيف ، وما زال جانب منه متبعا في هذه المدينة حتى وقتنا الحاضر . وبفضله اكتسبت جنيف سمعة دولية كمركز لحركة الإصلاح البروتستانتى . ويرجع الى هذا التشكيل الفضل الكبير بتميز هذه المدينة بطابعها الخاص خلال القرون .

فاذا تمنا في هذه المظاهر مجتمعة سيبين لنا واضحا أن التغيرات التي حدثت في جنيف من ١٥٢٦ الى ١٥٥٩ قد مثلت ثورة حقبة . فهي

تتجاوب هي وجميع احتياجات تعريف النورة الذي طرحه نويمان ، والذي اتبعناه فيما سبق . فلقد حدث تغير في النظام السياسي لاحظناه في الانقلاب الذي جرى للحكومة التي كانت تحت امرة الأسقف والتي كان يساعده في تسيير شئونها نفر من القسس ، وحلت محلها حكومة جديدة يديرها مجلس من عامة الناس المحليين المنتخبين من قبل الشعب . وحدث أيضا تغير أساسي في البناء الاجتماعي . اذ أقصى من المدينة بضع مئات من الاكليروس الكاثوليكي ورهط من اشراف سافويا ، وبعض العوام من المترددين في اتباع الكالفانية ، وحل محلهم مئات من المهاجرين معظمهم من الحرفيين والتجار ، وأغلبهم وفد من فرنسا مثلما فعل كالفان . وحدث تغير أساسي في اقتصاديات الرقابة على الملكيات ، بعد أن جردت الكنيسة القديمة من أعداد كبيرة من ممتلكاتها وممتلكات أعوانها ، أو تم تأميمها بمبارة أخرى ، ووضعت تحت تصرف المجتمع بأسره ، كما تمثله الحكومة بدلا من توزيعها على الأفراد وتنقل ملكيتها اليهم . وبررت جميع هذه الأفعال ، ونسب اليها القداسة اعتمادا على أعظم تغير حدث في الأسطورة المهيمنة على النظام الاجتماعي ، ورفض اللاهوت الكاثوليكي الروماني رفضا باتا ، وابتدع نوع جديد من اللاهوت البروتستانتى الجديد ليحل محله .

ويتطلب فهم هذه المشكلة دراسات مقارنة واسعة ، وان كان بمقدور حتى بعض الدراسات الأولية الاجتهادية من هذا القبيل توضيح شيء واحد . فلا يخفى أن حركة الاصلاح الدينى بجنييف كانت أكثر تطرفا مما حدث في الكثير من المجتمعات . فلقد لوحظ علم استطاعة الاكليروس الكاثوليكي الحفاظ على قوته الا في مواضع قليلة ، وعدم تغلفله في هذه المجتمعات على نحو مماثل لما كان عليه الحال في جنييف ما قبل الاصلاح . اذ كانت المدن في شتى أنحاء أوروبا في وقت من الأوقات تخضع للحكم المباشر للأساقفة . فمثلا في ألمانيا ، كانت معظم المدن محكومة من قبل الأساقفة ، منذ أمد بعيد يرجع الى القرن العاشر . ولكن منذ ذلك الحين ، انشئت مدن علمانية جديدة ، وتحررت مدن قديمة كثيرة من نير السيطرة الأسقفية . وعلى عهد الاصلاح الدينى ، لم تثبق غير مدن قليلة تحت السيطرة الفعلية المباشرة للأساقفة . وتحولت معظم المدن الهامة الى مدن اميرالية حرة لا تعترف بالولاء الا لسيد واحد : الامبراطور الرومانى المقدس ، واستمرت مخلفات السلطة الأسقفية فى أغلب هذه المدن ، ولكن معظم السلطة الزمنية تركزت فى مجالس المدن المنتخبة ، كما حدث فى جنييف .

علاوة على ذلك ، فلقد حدث تحول فى الخدمات الدينية فى مدن عديدة ، التى كان الاكليروس يؤديها الى خدمات تتولاها مؤسسة دنيوية

قبل الحركة البروتستانتية ، وبصدق هذا القول بوجه خاص من الخدمات التعليمية والخيرية . وبدأ هذا الاتجاه لصبغ الخدمات بالصبغة الدينية واضحا بخاصة في « المدن - الدول » الإيطالية الكبرى في أواخر القرون الوسطى ، وبصح تنفيذ هذا الرأي والقول بأن الحضارة الشهيرة للنهضة الإيطالية لم تيسر تحقيقها إلا بفضل انشاء مدارس اكاديميات علمانية تعينها الحكومات البلدية والأثرياء من عامة الناس . كما حدث في مجتمعات كمجتمع فلورنسا . وبالمثل فلقد اصطبغت ادارة الأعمال الحرة بالصبغة العلمانية العقلانية في مجتمعات مثل مجتمع ميلانو الذي أنشأ لهذا الغرض مؤسسات كبيرة تتبع البلدية ، وقام بتمويلها . واستمر رجال الاكليروس يشغلون بعض وظائف هذه المؤسسات . غير أن الادارة الكنسية ولى عهدها ، وتقلصت المشاركة الكنسية ، ان لم يصح القول بأنها انتهت . وهكذا فيجوز القول ان جنيف في القرن السادس عشر كانت متخلفة اجتماعيا ، وانها استعانت بحركة الاصلاح لتعويض ما فاتها ، وادخال تغييرات قد جرت بالفعل في مجتمعات أخرى .

ومن الواضح أيضا ، أن حركة الاصلاح الديني لم تتغفل مثاما حدث في جنيف الا في أماكن قليلة . فلم يكن شائعا في أى مجتمع استبعاد الكيان الاكليروسى بأكمله أو تخيئه ، وانما كان الأكثر شيوعا هو اعتناق قسس الأبرشيات الكاثوليكية للبروتستانتية مع تقييم متفاوت في قدره لما يعنيه هذا الاجراء . ويسمح لهؤلاء القسس بالاستمرار في عملهم . ولم تظهر جماعة من الاكليروس المدربة تدريبا كاملا على ممارسة العقيدة البروتستانتية الا بعد لآى . والظاهر أن هذا التحول كان ما حدث في أغلب الامارات اللوترية في ألمانيا ومملكة انجلترا . ولا بد أن تكون التغيرات في انجلترا قد بست مقلقة . اذ كان المتوقع هناك أن يتخلى القسس عن البابا ، وأن يظلوا في ذات الوقت معتنقين للكاثوليكية في ظل حكم هنرى الثامن ، وأن يعتنقوا البروتستانتية بعد التصريح لهم بذلك للزواج في عهد ادوارد السادس ، ثم يرتدون الى روما عندما يريهون التخلى عن زواجهم ابان عهد الملكة ماري ، ويحدث ارتداد مرة أخرى الى البروتستانتية لغرض الزواج ابان حكم الملكة اليزابيث الأولى ، والظاهر أن عددا لا بأس به من القسس في انجلترا قد مارس هذه اللعبة وهر بالكثير من هذه التحولات .

على أنه حتى اذا صح ان التغيرات التي صاحبت عصر الاصلاح كانت نادرا ما تتسم بمباغتتها وبعد أثرها ، كما حدث في جنيف الا أنه قد حدثت دوما بعض التغيرات . ففي كل مثل من الأمثلة آتفة الذكر ، قام مجتمع باعتناق البروتستانتية ، ورفض اتباع سلطة البابا ، وقطع صلته

بروما • ولم تنصف هذه التحولات بوهنها • فلقد رمزت البابوية أمدا طويلا في شكل تنظيمات مشخصة الى وحدة الحضارة الأوروبية الغربية • وعنى رفض سلطان البابوية غالبا نزوعا صوب نوع من التجزئية ، يعنى الى نوع من النزعة القومية • ومنل هذا الاتجاه تحولا هاما للغاية في أهم القيم الأساسية التي اعتنقها الأوروبيون • فلقد حدثت نقلة من أحد الفرضيات الأساسية عن المجتمع ، الى فرضية أخرى ، أنه تحول سيمود بعواقب هائلة على تاريخ أوروبا زهاء أربعة قرون حتى منتصف القرن العشرين على أقل تقدير •

وهناك تغير آخر يكاد يلزم دوما حركة الإصلاح الديني ، وهو إغلاق جميع الأديرة ، ومصادرة أملاكها ، التي كثيرا ما كانت تتميز باتساعها وضخامتها • وفي مناسبات نادرة • كانت الأديرة تسور ، ولا يسمح لها بتجنيد أعضاء جدد ، وبذلك ينتهي أمرها عندما يموت نزلها الدير الذين ما زالوا على قيد الحياة • ولكن الأكثر شيوعا كان مطالبة جميع الرهبان والراهبات اما بمغادرة الدير أو البحث عن أعمال جديدة ، وفقدان كل ما يملكون من ممتلكات على المشاع • وهناك قدر كبير من الخلاف حول تقدير أهمية التحولات الهائلة في ظاهرة الملكية التي نجمت عن ذلك • ففي بقاع كثيرة ، استطاع النبلاء الأثرياء والذين كانوا يهيمنون بالفعل على الكثير من أنشطة الدير - ببساطة - التحكم في ممتلكاتهم ، ولكن كان لا مفر من حدوث تغيرات من نوع لم يخطر ببال ، وكثيرا ما اتسم بوحشيته ونتائجه البعيدة الأثر •

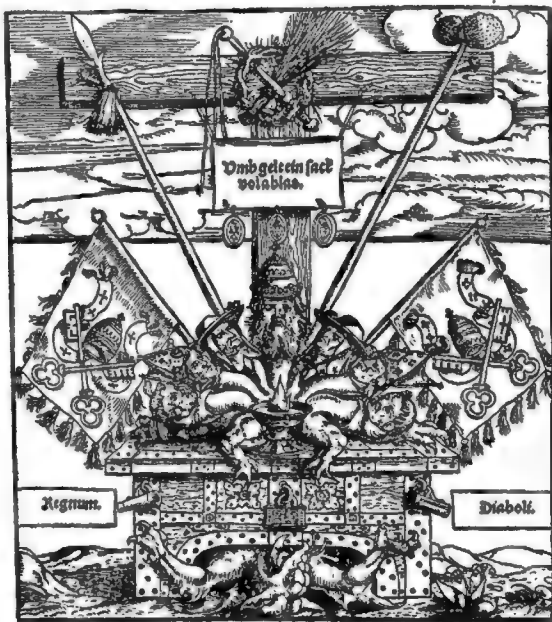
بيد أن هناك تغيرا آخر يكاد يصحب حركة الإصلاح الديني على الدوام • انه تداعي نظام القانون الكنسي والمحاكم الكنسية • فليس من شك بأنه في جميع الحالات صدرت تحريمات بارمال التضرعات والتوسلات الى روما • وهكذا يكون هذا الجانب من النظام القضائي الكاثوليكي قد اختفى اختفاء مطلقا • ولكن ثمة تغيرات عديدة أبعد قد تبعت ذلك ، فاما حدث استبعاد تام للمحاكم الكنسية ، أو تقلص مدى سلطاتها ومدى تطبيق تشريعاتها تقلصا حادا ، ونادرا ما عهد الى الهيئات الكنسية البروتستانتية الجديدة بالنهوض بمهام قانونية عديدة ، وفي جانب واحد على الأقل من جوانب الممارسة القانونية ، ذهبت أغلب الهيئات البروتستانتية الى ما هو أبعد من جنيف • فقبل عصر الإصلاح ، كانت القضايا التي تمس المشكلات الزوجية والجنسية تحال عادة على المحاكم الكنسية • وأحالت جنيف هذه القضايا الى محكمة شبه كنسية هي مجمع الكرادلة • وليس من شك أن هذه المحكمة لم تستعن بالقانون الكنسي الكاثوليكي للبت في هذه القضايا ، ولكنها استعانت بدلا من ذلك

بالقانون المدني ، ووجعت الى بعض فقرات من الكتاب المقدس القريبة الصلة بهذا القانون ، كما فسرهما كالقانون . ولكن رجال الاكليريوس كانوا يشاركون على أية حال في هذا الجانب من الاجراءات القضائية في جنيف ، أما في معظم المجتمعات البروتستانتية ، فلم يمنحوا هذا الحق ، وعهد بحق النظر في مخالفات الزواج والجنس الى محاكم علمانية . وبذلك تم التخلص عن القانون الكاثوليكي ونوع المحاكم الكاثوليكية على السواء .

فاذا نظرنا الى هذه التحولات مجتمعة ، فسنرى أن التخلص عن الخضوع للسلطة البابوية واغلاق الأديرة وتصفية النظام القضائي الكاثوليكي خطوات هامة للغاية . وتطلبت أحداث بعض التغيير في التنظيم السياسي والبناء الاجتماعي والتحكم الاقتصادي في الملكية ، وعكست هذه التحولات تغيرا عميقا في الأسطورة الغالبة على المجتمع . ويلوح لي أنه من المناسب وصف هذه التغيرات بالتغيرات الثورية . وليس من شك أن ما ترتب عليها من عواقب لا يتضح الا اذا فحصنا حالة متطرفة مثل جنيف ، ولكنها كانت واردة دائما . وعلى هذا يصح لي استخلاص القول بأن الإصلاح الديني كان ثورة حقا .

المراجع

- Lorna Jane Abray — The People's Reformation : Magistrates
Clergy and Commons in Strasbourg 1500-1598, (1985).
- L. P. Buck and J. W. Zophy (ed.). The Social History of the Reformation, (1972).
- Miriam Chrisman — Strasbourg and the Reform (1967).
- John T. McNeill, The History and Character of Calvinism 1957.
- Wolfgang J. Mommsen et al (eds) — The Urban Classes, the Nobility
and the Reformation 1979.
- E. W. Monter, Calvin's Geneva, (1967).
- Ronnie Po-chia Hsia-Society and Religion in Muenster 1535-1618.
(1984).
- Francois Wendel — Calvin : The Origins and Development of
His Religious Thought.



٤ - الحيوان البابوي ذو الرؤوس السبع

الطباعة والدعاية في ألمانيا أثناء عهد الإصلاح

ر . و . سكريبنر

في بواكير القرن السادس عشر ، كانت الأكلورية السالقة من الألمان عاجزة عن القراءة . وعلى الرغم من أن نسبة القراءة والكتابة قد ارتفعت في المدن الكبرى إلى ٢٥ ٪ ، إلا أن ٩٥ ٪ من العدد الكلي للسكان - في أغلب الفن - كان عن الأميين ، وهذا لا يعنى أن المصادر المطبوعة كانت غير ميسورة لهؤلاء الناس ، إذ كان بالمقدور - على سبيل المثال - قراءة المنشورات البروتستانتية بصوت مرتفع للأخريين ، منلما يقرؤها أى شخص لنفسه ، ويعبارد أخرى استمرت ثقافة بداية القرن السادس عشر تتفاقل بالسماع .

وكان عصر الإصلاح بوجه للأميين عطات خاصة ودعايات مرئية في القديسات . وتصاغ المطارحات البروتستانتية بجملة الصور بحيث يتيسر للبسطاء فهمها . وركز البروتستانت بجهودهم عند نشر رسائلهم على معتقدات العموم ، وعلى المخاوف والقرىمت السائدة بين أفراد الشعب . واعدوا تشكيل التصاویر التقليدية بحيث تخدم أغراضهم . واستعان من الحفر على الخشب بتصاویر موضوعات معروفة للكافة كاللواكب الدينية والام السيد المسيح ، وسفينة الكنيسة للكشف عن تجاوزات الكنيسة الرومانية ، ولكى يقدموا البديل الانجليكاني لذلك .

والثبتت مثل هذه التصاویر فاعليتها ، لأن عامة الناس مهمومون بوجه عام بمصيرهم الأبدى ، ولس المتعدثون البروتستانت من أبناء الشعب أحسيس ممتدة الجذور في نفوسهم ، كانوا يشاركون فيها أيضا . وقد امتلكوا معهم فى الإيمان بالقضاء والقدر ومحاذير التجمين وبشواياتهم ، وفي الثقة بالتيوتت التقليدية وفدريتها على تفسير مثل هذه العلامات . واستعانى الدعاية البروتستانتية المرئية بجميع هذه

For the Sake of the Simple Folk

(*) نقلا عن كتاب

تأليف R. W. Scribner (كمبريدج ١٩٨١)

الوسائل . وعلى الرغم من مهاجمة المصلحين « للمزعجلات » ، إلا أن دعايتهم قد استغلت الإيمان الشعبي لكسب ود البسطاء . وهذا يعني أنها ستغرت المصادقية لمعارضة المصادقية . وأكدت حركة الإصلاح في هذه العملية بعض ملامح من الاعتقاد الشعبي ، ومدت نطاق البعض الآخر ، بينما فزعت إلى الكشف عن معتقدات أخرى أو تغلبت عليها .

★★★

بوجه عام ، يمكن تعريف المعتقدات الشعبية بأنها المعتقدات التي تؤمن بها كتل الشعب ، بالمقارنة « بالاعتقاد » الذي تعتنقه الصفوة الدينية التي تتألف منها الهيرارشية الكنسية ، أي « المحترفين من رجال الدين » . ولكن لا بد أن تتخذ هذه التفرقة شكل التحديد الصارم . فربما شارك مثلا الكاهن الريفي أو الراهب المتجول العوام في معتقداتها ، أو اتبع - على أقل تقدير - بعض اتجاهاتها بدلا من أن يتبع المعتقدات التي أقرتها الكنيسة رسميا . وعبر عن هذا التصور للاعتقاد الشعبي تعبيراً واضحاً القديسون في العصر الوسيط ، والتعلق بالمعجزات . غير أن مثل هذا التعريف لا يعرفنا أكثر من أين يمكن العثور على الاعتقاد الشعبي ؟ ولكنه لا يعرفنا إلا القليل عن طبيعته . ومن بين المضائل الدائمة في دراسة الدين مسألة هل ينظر إلى الدين كمجموعة من الاعتقادات السارية المفعول ، أم ينظر إليه على أنه مجموعة من الممارسات ؟ وتزداد المضلة حدة في حالة الاعتقاد الشعبي ، حيث قلما تصاغ المعتقدات الكامنة وراء الممارسات الدينية بوضوح ودقة في أي صيغة نظرية صورية . وغالبا ما لا تتكشف إلا من خلال الممارسات وحسب ، وإن كانت تكسيها معنى أيضا . فلابد إذن من دراسة الجانبين باعتبارهما متصلين اتصالا متشابكا . . .

ولما كان التعلق الشعبي أقل تحديدا وأكثر ميوعة ، فإنه يتشابه والحال عند حافة الوعي والأحاسيس اللاواعية حيث تتصف الاعتقادات بتأثيرها وبقيائيتها لتقبل الإيحاء والمؤثرات الجديدة ، كما أنها تضم تمبيرات فردية وجماعية عن الإيمان حينذاك لعل أفضل ما يمثلها هو فريضة الحجيج . وهذا ما جعلها أفضل أساس مثالي للدعاية التي تسعى للتأثير على الرأي والسلوك . وسوف يتناول مقالنا كيف استمر الاعتقاد الشعبي وسنته في نشر رسالة عصر الإصلاح ، وبخاصة كيف أعيد تشكيل المخيلة التعبدية الشعبية لتحقيق هذه الغاية .

وكان من بين الأشكال الأكثر شيوعا للاشتراك في العبادات ، الموكب الديني الذي كان يقام بانتظام طيلة شهور السنة ، بحيث أصبح من العلامات المميزة للمجتمعات الصغرى في القرن السادس عشر . وإلى



٥ - عجلة الخبز



٧ - عجل راهب فرايبورج



٦ - كاريكاتير يسخر من البابوية في روما

جانب المواكب والماديب الكبرى (٣) ، لانت هناك أيضا أسواق أو موالد للكنيسة عام حتى في القرى الصغيرة . وفي فترات الشدة الاستثنائية كالحرب والوباء أو المجاعة ، تنظم الطائفة الدينية موبدا دينيا للتوصل الى الله لي يتدخل للتخفيف من وطأة معاناتهم ، وتعد مثل هذه المناسبات تعبيرا عن التضامن المشترك ، ومظهرا للعلاقات الاجتماعية والروحية داخل الطائفة . ويعد هذه الأحداث في نظر العقيدة الانجليكانية قد اجمعت الداتوليكية في ابدء صورها خضوعا للخزيعات ، يعنى توهبها تدخل الله في الأحداث الجارية كاستجابة لمخاوف الانسان ، ويزداد في نظرهم ما في هذه الظاهرة من تبجح لقيام المواكب بتقديم عروض للاسقف المقدسه وانشاد ترانيم ولوردة وابتهالات للتضرع للقديسين وعروضا للميراثية الكنسية .

ومما يثير الدهشة أن تظهر مسود للمواكب الدينية في الدعاية الانجليكانية ! وافضل مثل لها هو السخرية من موكب سوق الكنيسة الذي رسمه بيتر فلنتر . وفي هذه الصورة يظهر موكب من الرهبان والراهبات والقسس وهو يمر عبر أرض فضاء تفصل بين كنيسةين للتذكرة بأن المواكب الدينية تشق طريقها أثناء مروجها من كنيسة لأخرى وتتيح الفرصة لاقامة الصلاة أثناء توقفها بين الفينة والأخرى . ولقد بدت هذه المواكب قليلة الارتباط بالدين ، وكم تشابهت هي والاحتفالات الخمرية الوثنية أو الكرنفالات ، (الحفلات التنكرية) ويتصدر هذه المراكب خنزير وقس مفرد في السنة يحمل مبخرة يهزها يمينا ويسارا، ويمشي خلفه كل من يرش الماء المقدس من اناء تحمله امرأة ترتدى زيا بعيدا عن الاحتشام والزى الدينى . وغالبا ما تختار من بين محظيات القسس . وهنا يتوقف التشابه والموكب الدينى . واذا تابعنا ما يجرى في الموكب سنرى بعد ذلك كاهنين يستفرغان كل ما بجوفهما ، ويسير وراءهما قسان يشربان الحبة من الاشتين « وعاء خزفى » وبذلك ينكشف سر علم اوتياح الكاهنين اللذين يتصدران الموكب .

ويتوسط مسيرة الموكب راهب سمين محمولا على محفة ، ويسبقه أطفال في زى الرهبان يحملون الشمعدانات التي ستتصاعد منها السنة من الفالط لولبية الشكل (والياذ بالله) عوضا عن الشملة التي يعترض حملها ، ويتولى متوهان جبل الراهب على اكتافهما . وتسيل من أنف من يتخذ الصلابة من بينهما المرازات غزيرة مفرقة ، وترى احدى الراهبات

خلف المحفة تحمل مبطنة مشحونة بالسجى ، وخلفها راهبتان تحملان شوكة للتين تتدل منها قطع من سمك الباكالا كمحاكاة للرايات التى تحصل فى المواكب الدينية ، واستهزاء بخلاعة القسيس واسرافهم فى العلاقات الجنسية ، ثم ترى راهبتان أخريان تترنمان بكلمات فاوغة مدونه على لافتة من اللافتات التى تستعمل فى تسجيل نتائج المسابقات الرياضية بدلا من كتاب الترانيم . وتحمل احدهما غالبا اوزة محجرة كبيرة ، وتسير فى مؤخرة الموكب راهبتان : احدهما تحمل زجاجة نبيذ وكأسا ، وتحمل الأخرى طفلا ملفوفا بقمط ، وهو ابن غير شرعى لحدى الراهبات .

وبعد هذا الموكب عرضا كرنفاليا متلغا للتندر بافراط الاكليروس فى مخازى السلوك الداعر ، ويمثل هذا العرض اتجاها معاديا للاكليروس ، تسعى الدعاية الانجليكانية من وراءه للتنديد بخصوص الكتاب المقدس بالاستحانة بتلميحات منتزعة من الثقافة الشعبية ومن السخرية من « المفجوعين » الذين يسرفون فى الماكل والشرب ومن الحماقات عن طريق التندر بالمروض الكرنفالية ...

والى هذا الحد البعيد يكون هذا النموذج قد كشف عن تأثير الثقافة الشعبية . واستغلت الأسواق « والمولد » الكنسية كمنااسبات ملائمة للمآدب الجماعية والمهرجانات الى جانب الاحتفال بها كمنااسبة دينية ، ومع هذا فهناك عدة ملامح توجه انتباهنا الى مقومات الاعتقاد فى نظر أبناء الشعب ، فأولا يلاحظ الاستهزاء بالموضوعات الدينية ذاتها كما يبين من القحاح أدوات ترمز الى الشراعة والنهم محل كتب التراتيل والشعائدات والرايات ، أى الأدوات التى تحمل عادة فى المواكب ، ويلاحظ أيضا استبقاء البخور والماء المقدس على رأس الموكب ، وبذلك يكون قد تم الربط بين هذه الأشياء والابتعاد عن روح الدين . ثانيا - الربط بين الحمافة والرذيلة ، وهذه فكرة مألوفة عند الدعاة الأخلاقيين فى أواخر القرون الوسطى (*) . ولم تعد الحمافة تظهر بمظهر الفباء المثير للضحك أو مجرد الوحشية ، ولكنها اتخذت مظهر الاسراف فى الخطيئة .

وإذا انتقلنا من المشاهد المرئية الى النصوص المقروءة ، سنصادف تشديدا أعظم على الفكرة الدينية ، عندما نقرأ فى أول بيت شعرى دعوة لنا بزيارة سوق الكنيسة أو مولد أحد القديسين « حتى نستمتع بالشروق التى تحفل بها حياة الرهبان . وسيكون بوسعك أن تقوص فى دنس القديسات ، وإذا عطمت من قدر الراهب ستفتقر ذنوبك » . ولقد أشارت

(*) من أمثال . Geller von Kaiserberg و Sebastian Brant .

هذه الكلمات الى احدى وسائل الاجتذاب الدينية الكبرى في الأسواق أو الموالد الدينية ٠٠٠ والى المستباحات المرتبطة بعروض الأنشطة الدينية التي كانت تجرى هناك . ويشير البيت الثاني من نفس القصيدة الى اسراف الراهب في الرذيلة . غير أن البيت الثالث يعيدنا الى غاية الاعتقاد الكاثوليكي .

ولعل هذه القصيدة قد ألقت للتندر بالأوراد الكنسية ، وقصد بها هجاء الاكليروس ، الذين يقتدى بهم في الحياة الدينية بوصفهم مصادر اشباع الضياء في العالم ، وقصد بها أيضا « النصاري » أي الاتباع الصميمون للمسيح . فبفضل المنشورات البابوية لم يعد هناك محرمات للاكليروس ، باعتبارهم يتمتعون بالقداسة (وهكذا ينتهي هذا البيت من القصيدة) ويشير البيت الرابع أيضا الى المشهد للرؤى . فليس من شك أن مشهد الرحمان وهم ينشدون وتتصاعد النغمات من حلوقهم قد ظهر جليا في صورة الراهبين اللذين أفرغا كل ما بجوفهما ، وإن كان بالاستطاعة إزالة آثار القىء باستعمال الماء المقدس وأشياء أخرى مختلطة بآمنه .

لعل أهم ما يلفت الانتباه في هذا الموكب هو ما اختصر منه ، لأنه لا يضم أحدا غير الاكليروس . والشخصية الدارجة الوحيدة هي شخصية الومس التي تحمل إبريق الماء المقدس ، وهكذا يكون الموكب الديني قد مثل - في نظرهم - الرذيلة والاكليروس بعد الجمع بينهما .

وظهرت صورة شهيرة (لوحة رقم ٣) تحمل عنوان الوحش البابوي ذي الرؤوس السبع (١٥٤٣) وفيها يظهر ذراعا المسيح وأدوات تعذيبه وصلبه واستشهاده كالصليب والمسامير والسوط وتاج الشوك المثبت في راس الصليب والرمح والأسفنجة ، ووضعت جميع هذه الأشياء على عارضه خشبية . ولم ينس الرسّام التندر على بعض الحروف اللاتينية التي تنقش عادة على الصليب (٣) فأضاف إليها عبارة وقحة جاء فيها « زكينة من التبن مقابل الدفع فورا » . وبدلا من المذبح الذي تزدان به عادة اللوحات الدينية وضعت خزانة لصرف النقود لتلقى « الى فيه التهمة » مقابل سكوك الغفران . وهكذا تحول المذبح المقدس الى مذبح الشيطان واعتل المكان الذي يتبوأ عادة المسيح وحش ذو سبع رؤوس تحيط به أعلام تحمل رموز البابوية كالفتاحين المتقاطعين على شكل صليب والتاج البابوي . وهكذا تكون ذراعا البابا (الذي يقال عنه انه نائب المسيح على الأرض) قد أساءتا للعقيدة وجعلتاها موضع سخرية . أما الرؤوس السبع للوحش

فهي رأس البابا ورأسا اثنين من الكرادلة ، واثنين من الأساقفة واثنين من الرهبان . ويظهر تحت خزانة صرف النقود شيطان أو عفريت . وأسمى المصور لوحته مملكة الشيطان (٤) ، والصق عنوانها على جانبي اللوحة .

ويساوى النص المطبوع بين عين الوحش والصورة الوحشية ليوحنا المعمدان ، وإن كان الوصف لا يطابق الصورة . فكما يتصف الوحش البابوي برؤوسه السبع غير المتساوية ، فإن الأمر بالمثل فيما يتعلق بالوحش الذي يمثل المعمدان . ولقد وضع تاج على رأس الوحش للدلالة على تيفخ الأكليروس . ولكل منهما عشرة قرون للدلالة على القوة الروحية، ويتسمى باسم يعبر عن الزنقة ويصره النص على أنه يعني انقباس البابا في الفؤاية . ويتشابه الوحش هو والفهد الذي يرمز إلى طيفان الحكم البابوي . فله مخالب مماثل لمخالب الدب التي يسحق بها الكتاب المقدس ، وله فم أسد للدلالة على اتساع بلعوم البابا ، وإن كان لا يشيع أبداً . منها امتلا كرشه بصكوك الفيران والأوشحة والهدايا . وهناك نسب جرح قاتل على أحد الرؤوس السبع للدب يرمز إلى الضربة القاضية التي وجهها لوتر بكتابات إلى البابوية .

ومن المعاني التي شاع استعمالها في العبارات الشعبية ، صبورة السفينة . وهذا التصور مستلهم بلا جدال من انجيل لوقا (٣٠٥) . وفيه يرى المسيح يدعو ويعط من فوق سفينة ويتحدث عن معجزة سرب الأسماك ووعده الرسل بأنهم بمثابة صيادين للبشرية . وربما أسهمت لوحة سفينة سيدنا نوح أيضاً ، التي مثلت الدور الذي ستقوم به الكنيسة مستقبلاً - بجانب من مفهوم هذه اللوحة . وما أن بلغنا القرن الخامس عشر حتى أصبحت من مستلزمات كل كنيسة . وأضافت أخطار السفر في البحار في ذلك العهد - مفهوماً آخر إلى معنى الصورة ، كالطبيعة المشوائية والخطرة لرحلات السفينة التي بالاستطاعة تكييفها للحث على الصادة . وهناك قطعة فنية محفورة على الخشب ترجع إلى حوالي ١٥١٢ بعنوان «مركب الخلاص» وتشتمل على عرض بليغ للفكرة آفة الذكر . فالمركب تبهر على بحر الحياة إلى مواضع الخلاص كأورشليم مثلاً ، وهذا يوحى بوجود مؤثر أبعد لا ترمز إليه هذه الاستعارة : الرحلات البحرية التي يتعرض لها الحجاج إلى الأراضي المقدسة . فأول سفينة للحياة صنعها الله ، ولكن أول ملاحيتها (يعني آدم وحواء) قد تسبب في ارتطامها بصخرة المصيان . وجاء « التعميد » بسفينة أخرى ، ولكن هذه السفينة



٩ - البابا الاسكندر الثامن

قد شيدت أيضا بكل سهولة وغرقت في الماء من أثر الخطيئة ، والسفينة الثالثة هي « الكفارة » وبمقدور كل شخص أن يصنع لنفسه مثل هذه السفينة بمعونة « عيسى » النجار ، وتبحر هذه السفينة في بحار العالم وما فيه من وحوش الرذيلة المتربصة والتي لا حصر لها ، وهؤلاء المبحرون كثيرا ما تنقلب سفنهم أو تفرق ، ولكن الملاح ينزع المياه عندما « يعترف » ، وما أشبه الايمان بمؤشر البوصلة ، التي تتماثل في تصورهم « بالاعتقاد » ، كما تتماثل الدفة « والسفن الالهية » ويرمز الثدى الى صليب المسيح ، والشرع يمثل الارادة الحرة التي لن يتيسر تسييرها للسفينة في كل ربح . وأنسب الرياح هي ربح التقوى والمرسة أشبه بالأمل وتمثل رافعة الشراع الملائكة التي ترفع السفينة بقداستها .

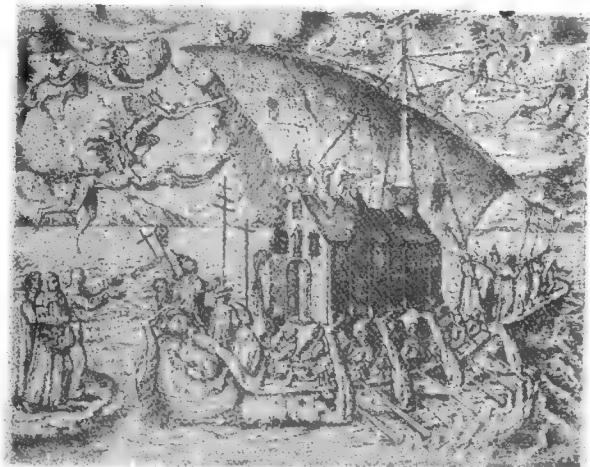
وتم الجمع بين هاتين التصويرتين (تصوير السفينة وتصورة المؤمن) في تصويرة ثالثة للسفينة في القرن السادس عشر في اللوحة المسماة بسفينة الحقى . فلقد صور سيستيان بران ببراعة فائقة إحدى السفن الثقيلة بالحمولة ، والتي عهد بملاحتها الى ملاحين من الحقى . وفي الفصل ١٠٣ من كتاب « سفينة الحقى » يبين بران بين سفينة القديس بطرس وسفينة المسيح للجمال ، ويصف السفينة الأخيرة بالهشاشة مما سهل ارتطامها وتعرض ركبها للحقى للخطر . وساق التناؤل بران الى التعبير عن الخوف من حدوث ارتطام مماثل لسفينة القديس بطرس . « سفينة بطرس تترنح كالجنونة » وقد تصاب بظبط أو تلف يرضها للتهلكة . ولقد توطلت تصويرة السفينة كرمز شمعى للانقطاع للمعبدة في مشاوار عصر الإصلاح . فلا عجب بعد ذلك اذا رأيناها تكيف كى تناسب الدعاية الانجلىكانية

وأستعين بالمعية بفكرة سفينة البابوية فى عمل فنى محفور على الخشب يرجع الى القرن السادس عشر (لوحة رقم ١١) . وفى هذا العمل الفنى تشاهد السفينة البابوية راسية على البر . ويتشابه شكل جسمها هو وشكل حشرة الحفار عند استلقائها على ظهرها . وتصور الفنان ستة من أطرافها كركائز الكنيسة ، فتمثل الكنزعة على جبهة الجسم الضخمة بالحشرة الدفة التى يستعملها البابا فى ادارة سفينته التى يتولى التجديف فيها ست مجموعات من الكهنة . أما غلق المجذاف الذى يحركه هؤلاء المجدفون فمجهز بصف أسنان على جانب هذا القارب جعلها تبدو كأنها فك وحشى هائل ، وبذلك اتصلت اتصالا يقوونجرافيا بتصاوير البابا الجالس على العرش فى فك جهنم ، ولا يخفى أن السفينة البابوية من مبتدعات المميطان ، مما جعلها تتحرك بمساعدة غفارىت مجنحة ، وتشقى عباب المياه اعتمادا على مروحة وزوج من المنايف وترومبيت .

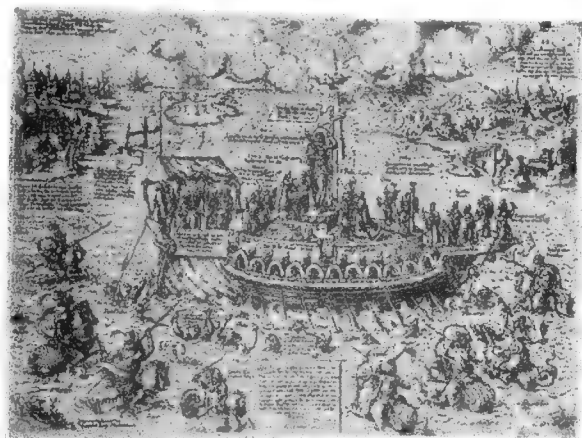


١٠ - البابا الاسكندر السادس

في صورة شيطان



١١ - سفينة الكنيسة البابوية



١٢ - سفينة الرسل

ولا تمثل هذه السفينة الاكليروس البابوي وحده ، ولكنها تمثل ايضا معتنقى المذهب الكاثوليكي . فالكنيسة بمعاونة أطراف الوحش لها ثلاثة اوتان ، وترى أذرع البابوية فوق مدخلها . ولعل المقصود بها في اللوحة هو كنيسة الججاج ، لأنه بالاستطاعة لمح التنرى (أو المختص بجمع النذور) من خلال النواخذ الجانبية . ويرى في مقدمة السفينة طواف ، بينما وقف المضيف معروضا في المشهدة (*) . وتقف إحدى الراهبات على الشاطئ ، بعد إبحار السفينة ملوحة بقطعه من القماش تمثل بنود العقيدة الكاثوليكية ، وتحمل الراهبة أيضا بين ذراعيها طفلا في القماط ، ثمرة لصله جنسية محظورة ، وأخيرا ترى بومتان على الشراع تنذران بالنهاية المشئومة ، التي تنتظر الكنيسة الكاثوليكية .

والى جانب تصوير السفينة وما تثيره من خلاف حول تفسير معناها ، بمقدورنا أن نشاهد أيضا تحويرا لها ، ظهر فى أواخر « الإصلاح الدينى » فى صورة مبينة فى معناها للمعنى الأول . ففي صورة سفينة الرسل لماتياس تسوننت (**) (١٥٧٠) [الوحة ١٢] نشاهد مركب الكنيسة واقفة أمام مرمى الايمان ، وهناك اختلاف بين هذه النسخة من الصورة والنسخة التي ترجع الى ١٥١٢ . ويرى فى المقدمة أربعة من الانجيليين ، كما يرى باقى الرسل فى مؤخرة السفينة . ويدير السفينة القديسان بطرس وبولس ، ويشاهد يوحنا المعمدان واقفا فى برج المراقبة بالمقدمة ، ويقف المسيح على سطح السفينة حاملا الصليب وبجواره المقدسات البروتستانتية « التعميد » والعشاء الأخير والفقران ويحمل أربعة من الملائكة الأدوات التي استعملت لصلب المسيح تذكرا بيمينه لإخلاص البشرية . ويجدّف السفينة الأطرّة المسيحيون ابتداء من قسطنطين . وهى فكرة مناسبة لعصر الكنيسة البروتستانتية الاقليمية . وفى البحر المحيط بالسفينة تشاهد القوى المادية أو المهرطقة تسبح أو تركب خيول البحر : فيرون وبيلاط وسرجيوس ونسطوريس وبيلاجيوس وأريوس ومحمد (والجميع يسبحون) وأنتيخوس وآتيل وجنزرش ، وهيرود والترك والتار وجيزيل وغوانى بابل (والجميع فوق صهوة الجياد) ، ويلاحظ أن المصور قد اختار شخصيات عرفت باضطهادها للكنيسة ومخاصمتها ، وقد صوّرت هذه الفكرة فى مشهدين على الأرض . ففي اليسار يشاهد ثلاثة أطفال زج بهم فى ثرن محبوم ، وأتقنهما تدخل السيد المسيح من

Monstrance.

(*)

Mathias Zundt.

(**)

الاضطهاد • ويرى القديس بولس أو من اضطهدهم الكنيسة على اليمين ،
يهد أن ضربوا اثنى عشر نزعهم الى دمشق • وهكذا صورت الكنيسة
البروتستانتية على أنها الكنيسة الحقبة القادمة على الصعود في وجه
أعدائها ••

ويتركز دور التصوير المرئية في اللوحات التي تنشدها أبناء
الشعب على الايمان ، على تذكرة أهل الصلاح والتقوى من المؤمنين بالحقائق
الروحية وتركيز انتباههم عليها • وتتمتع نماذج الدعاية الانجيليكية التي
تحدثنا عنها على هذا المبدأ أكثر من اعتمادها على أى فكرة أخرى •
وغالباً ما تلجأ الى السخرية أو التندر ، الا أنها تحرص على التنبيه الى
ما وراء كل من الاعتقاد القديم والاعتقاد الجديد من حقائق • وما يتبع في
هذه الحالة هو عرض التصاوير المألوفة في سياق جديد ، أو دفعها للتعبير
عن مفهوم جديد • وبذلك يساق المشاهد الى التعرف على غير المألوف من
صورة ما هو مألوف له ، ويطلب منه التمعن فيما وراء هذه الكشوف من
معان • ويدور مضمون هذه التصاوير حول وقوع الاكليروس الكاثوليكي
والبابوية في الخطيئة والرذيلة المتعارضة هي والمسيح والمناقضة لفكرة
الخلاص • وهذه رسالة تحض على التقوى وتستند استناداً كبيراً الى مخاطبة
المشاعر المعارضة للكنيسة ، حتى يصبح القارئ والمشاهد أكثر استعداداً
لتقبل الدعوة والحجج المتضمنة ، بيد أننا ربما تساءلنا : هل يستطيع هذا
الاجراء في ذاته اثارة المشاعر الدينية الصيقة التي تدفع المتلقي الى الاعراض
عن الكاثوليكية ، والاقبال على الاعتقاد الجديد • فالى أى حد حاولت الدعاية
البروتستانتية البحث عن وسائل للمس شغاف المشاعر الدينية الأقوى ،
يعنى التواضع التي دفعت الناس على هذا العهد الى الايمان الشعبي من أى
نوع كان ؟ •

وكان من بين الأمور التي شغلت بال المؤمن المسيحي على ذلك العهد
خلاص الروح ، ومتى سيتحقق ذلك ؟ • ومن ثم كانت «الأخرويات» من
الموضوعات الغالبة على الدين في القرن السادس عشر للتذكرة بأخبار أحداث
ستقع في الحياة ، وبالأيام الأخيرة ، واتخذ هذا الموضوع مظهرين : محاسبة
الكافة على أعمالهم في نهاية العالم ، ومحاسبة النفس ، ولقد لازمت فكرة
الأخرويات الدعاية الانجيليكية •

ومثلت عملية محاسبة النفس اجراء موازنة توضع فيها أعمال
الشخص في إحدى الكفتين ، وترجح كفة الشخص الذي استطاع النجاة
من الشر الممثل في الكفة الأخرى في صورة شيطان أو أرواح شريرة

وخطايا وردائل مشخصة . وظلت عملية موازنة الأرواح جزءا لا يتجزأ من تصاوير يوم الحساب حتى القرن السادس عشر . وبين لنا عنوان الموحية الآتية (١) ميزانا مدلى من السماء تحمله اليد الخفية لله . ويجلس المسيح فى إحدى النفتين ، ونرى كفته هى الأرجح على حمولة الكفة الأخرى التى تضم البابا والكاردينال ، مما جعل كفتيهما تتطاير فى السماء . ويمسك البابا بقبضته صكوك الغفران المختومة بالخاتم البابوى ، ولكنها تثبت عدم جدواها بالمقارنة بالغفران الحق للخطيئة الذى يمنحه المسيح ، الذى يرى وهو يمنح الغفران لثلاثة من بسطاء العوام ، فرسالة الغفران الطابع الحق للسمامة ، أى صورة « المخلص » يسوع ، ويرى خلف البابا شيطانان يفحصان الصكوك المقدمة لهما من روح عارية . ويومئ أحد الشيطانين برأسه علامة دالة على الرفض ، لأن التسامح البابوى لن ينقذ أحدا من سدير جهنم ، ويحيط الشيطان الآخر بذراعه الشخص المتضرع للدلالة على استحواده عليه . ويتمتع من فوق إحدى الأشجار القريبة حيوانان لعلهما قط وسنجاب . وأغلب الظن أنهما يرمزان الى القرباني وموثر (٢) لالتقاط صكوك الغفران بعد أن سقطت من يدى البابا . وتجمع هذه القطعة الفنية المحفورة على الخشب بفتنة بين فكرة يوم الحساب ، ويبتله وضع البابا فى إحدى الكفتين ووضع الايمان المسيحى فى الكفة الأخرى ، وبين فكرة الحساب الشخصى من خلال المحنة التى تتعرض لها روح الفرد . واتسمت رسالتها بالمباشرة والبساطة فى تبويرها عن صوم المؤمنين المشغول بفكرة الخلاص .

ولن يسهل فهم القارى لتأثير الاشارات الأخروية على المشاعر خلال القرن السادس عشر الا اذا تخيل ما ساد هذا القرن من احساس شديد بالاهتمام بالآخرة وتوقع حدوثها . فلقد تماصرت حركة الإصلاح فى عصر الرؤى (الأبوكاليسى) العصر الذى كان يتوقع حدوث تحول كبير فى العالم ، وشاركت جملة عناصر شتى فى خلق هذه الحماسة الرؤيوية ، وعزز كل عنصر منها باقى العناصر ، وساعد على تراكمها ومضاعفة تأثيرها . وإذا نظر اليها مجتمعة سيبين أنها تمثل أكثر المظاهر تمثيلا للاعتقاد الشعبى أثناء عصر الإصلاح الدينى ، فأولا - كان هناك احساس قوى بالتشاؤم والقدرية ، ثانيا - وجود تأثير عارم للتنجيم . ثالثا - شبح الايمان بالاشارات والنذر وتغلغلها فى النفوس . رابعا - التقليد الداعى للايمان بالنبوءات النبوية ، والتى قدم تفسيرا روحيا مقنعا لهذه الأحداث . وأخيرا - كان هناك تارد رحيب لنوع خاص من التنبؤ المتأثر بيواليم (٣) يسر للناس

Munner

(٤)

Toachim (★) ملك يهوذا والابن الثانى ليرضع . حكم من ٦٠٨ الى

٥١٧ ق.م. وسقطت مملكته أثناء حكمه فى يد البابليين .

تحديد موعد هذا التغير الكبير تاريخيا والربط بينه وبين الأمل في حدوث ارتقاء روحي ودينوي ، وفي المقام الحالي ، فإن أفضل وسيلة لهم هذه العناصر هو فهمها من خلال تمثلاتها في الفن الديني .

وتتمثل فكرة القدرية في « عجلة الحظ » . وتنحدر هذه الفكرة من أصل كلاسيكي ، وسعت القرون الوسطى للتوفيق بينها وبين الفكرة المسيحية عن العناية الالهية . ومن ملامح « عجلة الحظ » ، تحديرها من الكبرياء والتعالي الذي يشعر به الأقوياء . فلا مناص من دوران عجلة القدر ، وامقاطها من يتوهمون استحالة قهرهم . وهكذا رأينا جميع تصاوير القرن الخامس عشر لعجلة الحظ تصور ملكا يركب في مكان مرتفع من العجلة . بينما يسقط آخر من موقعه المتشامخ الذي يزهو به ، وثالث يصعد عندما تدور العجلة ، وسرعان ما يحتل لفترة ما مكانة مشرفة . وفكرة القدر فكرة لا مسيحية بالضرورة ، ولكن حدوث توفيق بينها وبين التصاوير الدينية والاعتقاد المسيحي قد اقتضى تصويرها في شكل زمام أو طليسان مثبت على مقبض عجلة أو على رداء الشخص الممثل للحظ الذي يديرها ، وتمسك يد الله بهذا الزمام ، مما يجعله يبدو في نهاية المطاف كأنه هو الذي أدار العجلة ، وتتحكم عنايته في حظوظ البشر . .

ومن هنا رأينا قطعة فنية من الحفر على الخشب ترجع الى ١٥٥٠ (لوحة رقم ٥) تجمع بين فكرة قدرية العجلة ، وفكرة الأمل عند ضحية الظلم الاجتماعي . ونرى فيها ملكا وأميرين يجلسون في أعلى العجلة ، ويرى الأمير في اليسار ممسكا بكاسين من النبيذ للدلالة على الحياة المترفة . وهناك حرفيان يتسلقان العجلة ، بينما نرى أحد الأشراف في اليمين قد ارتقى الى موضع يتحتم تعرضه للسقوط منه . وتدير العجلة امرأة مصوبة العينين تمثل الحظ ، ويلتف زمام حول عنقها لتحريكها وتمسك به يد الله القابض خلف السحب ، وهناك شخصان يرتديان ثيابا رثة يمثلان الفقر ، ويصيان في خشوع داعين الله لإدارة العجلة . وفي اليسار جمع من أهل المدينة والاكليروس يرتدون أفخر ثياب ، وبنواهم منهكين في الحديث ، ولا يدرون - كما يظهر - بما يجري وراء ظهورهم . وهناك شخص ملتحق يقف بمفرده ممسكا بعصا ، ولعله من القرويين ، وبلغت انتباه القاري الى المشهد بإيماء محايدة ، أنها تحذير للنشرحي الصدر ، والمنتمين من غير القدر الذي سيدير لهم ظهر المجن ، ان عاجلا وان آجلا .

وبالتصور الربط بين عجلة الحظ والنخمة المتشائمة على نحوين ، ببيان العجلة كمثلية لأعمار الانسان ، التي تصور تعرضه المحتوم للاضمحلال ،

والموت في صورة جثة ساخنة تضحك أثناء ادوارها للعجلة . وفي صورة اخرى ، تم الربط بين عجلة الحظ وبين فكرة زيارة الموت لكل البشر ، بارتفاق صورة لجثة في القبر ، واذا كانت هذه الفكرة قد دلت على التشاؤم ، فقد قصد بها أيضا معنى العزاء . فالموت هو اعظم محقق للمساواة بين البشر ، لانه يحط من قدر الجميع ويعاملهم على قدم المساواة ، على أن هذه الفكرة قد استطاعت أيضا إثارة تعليق يفيض بالمرارة كما يبين من القطعة الغنية من الخشب المحفور حوالي ١٤٨٠ ، وفيها نرى « ثعلبا » (٢) جالسا والتاج البابوي يعلو رأسه . ويقف على كلا جانبيه راهب ، فعلى يمينه يرى أحد الفرائشيسكيين في هيئة دب للدلالة على التسول والجشع ، وعلى يساره واحد من الدومنيك في شكل ذئب يمثل الشح . وعلى جانبي هذين الراهبين يرى شخصان متطيان لجوادين : الكبريان على اليسار ، والبغض على اليمين ، وهناك رجل يجلس على الرمح الأفقي للعجلة يحمل منجلا يرمز الى الزيف ، وقس ومضيف وقدر لتمثيل عشق الذات ، ويرقد الوفاء تحت العجلة ، بعد أن تهدم اثر سقطته ، ونراه عاريا ، لا يرتدى سوى مئزر . وخلف العجلة عملاق يمثل الصبر الذي سيصلح الأمور في الوقت المناسب بمعاونة أشخاص يجلسون في أسفل الصورة في اليسار واليمين : راهب سامري يرمز الى الحب وراهبة من راهبات الشمال تمثل المذلة .

وتستعري هذه اللوحة الانتباه لما تضمنته من تلميحات عديدة . فاعتمادا على الرمز والتشبيه الذي استعملت فيه تشبيهات ببعض الحيوانات العروفة ، هوجمت الادعاءات المالية والسياسية للبابا وطوائف الرهبان . وتعرض للهجوم أيضا الأشراف والكهنة ، بينما عبر الفنان عن تعاطفه على مماناة الانسان العادل المطعون تحت العجلة . فاللوحة تعادي النظام الكنسي والبابا وتدني بالهجوم الاحد الذي ستشنه حركة الإصلاح ضد البابوية . ويبدو ذلك في نظر الرجل العادي عزاء ، لانه لو لا بالصبر فمن يدري قد تصور العجلة ويجيء الوقت الذي يرتقى فيه الى أسس مكانة .

ولعل النزعة القدرية كانت من بين نتائج ذبوع الاهتمام بالتنجيم الذي ساد العصر . ويعني ذلك الاعتقاد بأن مصير الانسان يخضع للأجرام السماوية ، وأن مستقبل الأحداث يمكن أن يعرف - تبعا لذلك - من حركة هذه الاجرام . وهناك نوعان من الأحداث السماوية تتسم بأهمية خاصة . النوع الأول - هو المسار المنتظم للكواكب الذي يمكن التكهّن به . والنوع

(*) الخطب رينار بكل أكثر ملحم الحيوانات في العمود الوسطى وأكثرها شعبية يعرف هذا الخطب بالخبث والمكر وعشق الذات وعدم المهابة ، ومعرفته من أين تكلم الكتف .

الثاني - الأحداث الفذة مثل حركة الشهب أو النيازك والرجم • ومن بين الحركات المنتظمة للكواكب ، استرعت أعظم انتباه حالات كسوف الشمس والاقتران (الفلكي) .

ولما شاعت أبحاث العرب في التنجيم في أوروبا الغربية في نهاية القرن الخامس عشر ، ازداد الاهتمام بأحداث الاقتران الفلكي • وابتداء من حوالي ١٤٧٠ ، اختير هذا الموضوع للنشر في الكتيبات ذات الغاية العملية (*) ، أو التحذيرية التي تتكهن بالأحداث الآتية في السنة القادمة ، أو السنوات القادمة ، استنادا الى الحركات المتوقعة للكواكب ، واقتتراناتها • وعلى بداية القرن السادس عشر ، تركز هذا الاعتقاد على سنة ١٥٤٤ ، حيث توقعوا حدوث ما لا يقل عن اقتران عشرين كوكبا ، ستة عشر منها ستستخذ شكل السمكة ، وترجع أول نبوءة عن هذه الاقترانات الى ١٤٩٩ ، وتنسب الى العالم الفلكي شتوفلر (**) من توينجن • فلقد نبه الى وجود عدد كبير من الاقترانات ، وإلى الآثار البعيدة الأثر التي تترتب عليها وعلى أحوال العالم .

وفي ١٥١٧ ، نسجت الأحاديث المتداولة أوهاما حول هذه النبوءة ، ولفتت الانتباه الى ما تنفر به علامة السمكة من نذر ، وتنبأوا بحلول طوفان كبير كما يستدل من اقتران بعض الكواكب • وتسبب هذا الخبر في ذاته في تدفق سيل من الكتب عن الاقترانات ، بلغ عدد مؤلفيها ستة وخمسين ، ناقشوا هذه القضية في ١٣٣ كتابا في ست لغات مختلفة • ومن الطبيعي أن تصل الأمور الى ذروتها ١٥٢٣ - ١٥٢٤ بعد نشر واحد وخمسين مؤلفا (١٥٢٣) وستة عشر مؤلفا حتى فبراير ١٥٢٤ • وبلغت استنارة الألمان النرويج ١٥٢١ عندما نشر أول كتاب باللغة الألمانية • ونوقشت مسألة الاقترانات كثيرا في البرلمان الألماني حيث نشرت صفحات من الورق الجاير مصورة وطُرحت للبيع ، والحق أن أوج الاهتمام بهذه القضية قد ظهر في ألمانيا حيث حدث ربط بين آثار الاقترانات وحالة القلق الاجتماعي واندلاع الحركة الانجليكانية ، وفي معرض التكهّن بالكارثة الوشيكة التي ستحل بالاكليروس والهيرواشية اليسابوية بوجه خاص ، استعان المنذرون الذين تناولوا مسألة الاقترانات بتصوراتهم كمادة للدعاية للحركة الدينية الجديدة ، وساعدت العناوين الكبيرة والصور الحية على رؤية الناس لهذه الاقترانات بميوئم •

واعتقد أن الشهب والنيازك باعتبارها أحداثا غير عادية في السماء نذر مشئومة • فلا بد أن يكون وراءها بواعث أدت الى وقوعها • فلا غرو اذا

نظر الى سقوط النيزك العملاق في انزيهايم في الازناس ١٤٩٢ على أنه نذير بالتغيرات الكبرى التي ستطرأ على سياسة الامبراطورية الرومانية المتقسمة بدءاً بموت الملك فردريك الثاني ، واستهلال عصر ذهبي جديد . واعتبرها سيستيان برانت كعلامة رضا عن اقدام ماكسيميلان ملك النمسا على عمل جرى ضد أعدائه . وهذا يعنى ان الأقدار في صفه ، فعليه أن يمسك بهامق عجلة الحظ ، وأن يوجه حركتها لصالحه ، وحث الأنوار التي تلالأ في سماء فيينا لمدة خمسة أيام ابان الأسبوع الأول من يناير ١٥٢٠ ، بامفيلوس جيغبناخ (*) - وكان من المجادلين البارزين في نشر الدعوة الانجليكانية - على نشر صفحة من الورق الجائر لتفسير أهمية هذا الحدث ، وذكر جيغبناخ بحدث مماثل عندما شوهدت الأنوار ١٥١٤ ، وتلاحقت بعدها الحوادث كالأوبئة والسيول والمركة الكبرى التي دارت في ميلانو ، فلعل أنوار فيينا تكون بمثابة نذير للملك شارل الخامس بتعرض الكنيسة للخطر ، وبأن لوتر قد اتبع الطريق الصحيح ، علينا أن نسمه واضن ، ونوه جيغبناخ بوجه خاص بالأخطار المتوقعة ١٥٢٤ ودعا طوائف الرهبان - مطرا - بالاستعداد للأصلاح الديني ، وباحتمال مواجهة خطر حركة هوسية جديدة (نمبة الى جون هوس) .

ونسبت الى الوحوش والمواليد المعوقة أهمية خاصة في لائحة الاشارات والنذر . واعتيد النظر اليها كاشارات تنبئ بتوقع حدوث كارثة ، وإن كان بالاستطاعة اعتبارها ذات دلالات مجازية سياسية . ونشر سيستيان برانت ١٥٩٦ صفحتين كبيرتين لحادثي مواليد معوقة : أحدهما لتوام سيامي ولد بالقرب من فورمز (بوضح ثلاث نقاط فوق الفاء) . ويخص الآخر خنزيرة ولدت في بلدة لاندوز في زونغجاو ، ولها جسمان ورأس واحدة وفسر برانت الحادثين على أنهما نذيران سياسيان . فمن ناحية - فسرت حادثة ولادة إحدى الراهبات المعوقات في فلورنسا ، والتي ذاع صيتها ١٥١٢ بأنها عقوبة الهية لانكار هذه المرأة الحمل ، وأسهمت صحيفة أخرى في شرح حادث ولادة معوقة بالقرب من روما ١٥١٣ فقرها لورنس فريس فرأت فيها الدليل على غضب الله الذي تمثل في مظاهر كثيرة كتفشي الطاعون وتفكك المسيحيين ورحل الأتراك ، وما سلب من البلاد من ثروات . وقد أنعم الله عليهم فوهمهم واحدا من اتقى البابوات القادرين على إعادة الأحوال الى الصراط المستقيم . وهكذا تحولت حادثة مولد أحد المعوقين ١٥١٣ الى اشارة الى الآمال المعقودة على اعتلاء البابا ليون العاشر لعرش البابوية في العاشر من مارس من تلك السنة .

ويحقد الناشرون المعتاة استغلال معظم أحداث الولادة المعوقة . فلا عجب اذا تلقت الدعاية البروتستانتية بلهفة مثل هذه الفرص ، ففي ١٥٢٣ ساعدت فكرة الوحشين : أحدهما خرافي أشبه بالأسطورة والآخر وحش حقيقي ولد معوقا بالفعل على إتاحة الفرصة للدعاية الانجليكانية . اذ كان الرأى العام مهتما فى تلك السنة بالذات للنبوءات المنفردة . وتروى لنا فى المتل حكاية وحش خرافي زعم أنه ظهر فى نهر التيبير بالقرب من روما . أما المتل الأول فيخص عجلا ولد بالقرب من فرايبورج فى سكسونيا فى ٨ ديسمبر ١٥٢٢ ، وزعم وجود بقعة صلعاء تتوسط رأس العجل الموق ، ويبرز منها نتوءان ملتويان على شكل قرنين ، وله لسان طويل يتسلل من فمه وعين واحدة . (انظر اللوحة رقم ٨) . وكان أول من فسر هذه الظاهرة أحد أفراد حاشية المرجيف جورج من براندنبورج (الحاكم المسكرى للمنطقة) فقال ان هذه الأوصاف تنطبق على لوتر ، وان كانت ستفسر على أنها ترمز الى الاكليروس الكاثوليكي . وفسرت إحدى النشرات هذه الحادثة ، بأنها من المحتمل أن ترمز الى الاكليروس ، ولكنها لم تذكر اسم لوتر ، وراى أنه من المرجح أن تكون نذيرا للاكليروس الكاثوليكي لشراحتهم وحياتهم المترفة ، ونصحهم الكاتب باتباع المبادئ الانجليكانية . ولا يمد هذا الموقف استثناء فى طريقة النظر الى الشائعين ، ولا اختلاف بين مدلوله الأخلاقى والمدلول الذى هدفت اليه الصفحة الكبيرة التى نشرت فى فلورنسا ، ١٥١٢ عن الشائعين .

وهناك عجل آخر احتلت قصته صفحة كبيرة نشرت قبل سبتمبر ١٥٢٣ ، واعتبر فيها العجل ممثلا للوتر . وقيل فى هذه القصة ان صورة الوحش قد عرضت على البابا من قبل عدد من الكهنة . وذكر التفسير بعدا فيه فى النص المسجوع ، واشتمل على تفسيرين قدم الاكليروس أحدهما وقدم المعتوه المرافق للبابا التفسير الآخر . فأولا حمل تفسير الاكليروس نذيرا بالزعم بأن العجل يمثل لوتر ، كما تمثل التؤلولتسان اللتان فوق رأسه سيفى الباباوية اللذين ينوى لوتر انتزاعهما من البابا . وفسر عجز الوحش عن الرؤية على أنه يعنى ما أصاب العالم عن بكرة أبيه من فقدان للتبصر من جراء التعاليم التى جاء بها لوتر . ويعنى اللسان الطويل المتاعب الكبرى التى حلت بالبابوية بعد التشهير بها . وليست القلنسوة شيئا آخر غير ما سبق أن تنبأ به وانهارت منذ أمد بعيد عن ظهور راهب سيتسبب فى حدوث حركة هرطقة كبرى ، وهكذا ربطوا بين الوحش والأدب النبوى الشعبى فى القرن الخامس عشر ، وتؤكد القصة صدق هذه النبوة من ناحيتى الوحش ولوتر . وتظهر البابا حتى لا يسلب من سلطانه . فقلد ثبتت صحة عواقب هذه الولادات الشائنة فيما مضى ،

عندما ظهر محمد الذي سلب من العالم المسيحي امبراطوريتين و ٢٤
مملكة (١) .

ويتقدم المخبول خطوات لمعارضة هذا التفسير ، ويذكرهم بما نشب
من اضطرابات من وراء الانظمة الرهبانية . فهم مصدر كل شر . ويسم
بتمثيل الوحش لشخصية لوتر ، وان وجب تفسير هذه الناحية على نحو
مختلف ، والثؤلولتان تدلان على الكبرياء والفسح المعروفين عن الرهبان
الذين لم يكف لوتر عن مهاجمتهم ، وليس للوحش سوى عين واحدة تمثل
العقيدة الانجليكانية ، أى العقيدة الوحيدة التي يدعو لها لوتر ، أما اللسان
الطويل فيبين الى أى حد انتشرت تعاليمه الإلهية فى العالم المسيحي ،
وترمز القلنسوة الى الرهبان والراهبات الذين فند لوتر سيثاتهم
وسيثاتهم . وأما لماذا يشبه « الوحش » الثور ، فإن هذا يرجع الى دلالة
الثور على القوة التى يتمتع بها لوتر وقدرته على الحرب حتى النهاية .
مثلا يفعل الثور (١) . وينهى المخبول تفسيره بأن يدعو البابا أدريانو
باتبشاع السلوك المسيحي ، ويدعوة الرهبان الى التحرر من التصب
الطائفي ، حتى يتسنى تحقيق الإصلاح الديني ، وعلى الرغم من تجاوب
تفسير المخبول هو والحركة الدينيّة الجديدة ، الا أنه جاء بعيدا عن
اللوترية . فكما ورد فى النشرة المشار اليها أننا لقد رأى السجل نذيرا
للاكليروس الكاثوليكي واستغل هذه الفكرة للتعبير عن مشاعره المضادة
للرهبنة ، ولكنه اقرب من نظرة الإصلاح عند الكاثوليك ، والتي عكست
روحا متفائلة عن امكان حدوث حركة اصلاح داخلية ، بعد ارتقاء أدريانو
السابع عرش البابوية ١٥٢٢ . وبالرغم من تعاطفها مع الحركة
اللوترية ، الا أنها لاكتشف عن أية علامة من علامات الهداء المتصلب ضد
البابوية فى جملتها .

واستعان لوتر وميلانختون (٢) بفكرة «الراهب السجل» فى احدى
النشرات التى ظهرت ١٥٢٣ . وكان ميلانختون قد بدأ بنشر تفسير
لما يرمز اليه الوحش الذى سماه الحمار البابوى (لوحة رقم ٩) ، ثم عد
بعد ذلك - بتحريض من لوتر - الى اعادة النشر ، مصحوبا بتفسير لوتر
« الراهب السجل » ثم تبع ذلك بنشر تفسيرين ، وشدد تفسير لوتر على
تعددية العلامات أو الاشارات التى ظهرت حينذاك . وعلى الرغم من تجنبه

(٢) Philip Melancthon (٢٤٩٧ - ١٥٦٠) مصطلح دهنى برولستانى .

خليفة لوتر كزعيم لحركة الإصلاح الديني الجرماني ، ومن اللوثريين الذين تأثروا
باراموس .

صراحة أى تفسير نبؤى، إلا أنه كان مقتنعا بدلالة هذه الاشارات على اقتراب حدوث تغير كبير فى أمور العالم . ونوه بوجه خاص الى حالة مماثلة من حالات الشائنين سماها « الكاهن العجل » لتشابهها وصورة القسس ، ورأى فيها تلميحا اليهم . لن يحاول تفسيره ، ولكنه سيقنع بدلا من ذلك بالتكلم عما يمس الكهنوت . ورأى أن « الشائنين » يكشفون الماهية الحققة لهؤلاء الرهبان ، ونوع البشر الذين ينتمون اليه . واستطرد ذاكرنا بعض التفسيرات المجازية التى تناول فيها ملامح الشائنين على التعاقب .

فالواجب أن لا ينظر الى الوحش على أنه مجرد نكتة ، لأنه يكشف المظهر الزائف للحياة الروحانية والدينية القائمة على الرهبنة . فالكاهن العجل هو الوثن الزائف القابع فى قلوبهم الخداعة المختلفة ، ولقد صور العجل فى شكل قريب من شكل الانسان . واقفا على قدميه الخلفيتين . والقدم المتقدمة معلقة على جانبيها ، والآخرى متمدة كأنها يد . ويفسر لوتر هذا الملمح بأنه يذكرنا بإيماءات الواعظ عندما يحنى رأسه للخلف ، ويخرج لسانه من جوفه . بينما يلوح مومثا بيده . . . وهكذا يكون الراهب العجل قد صور نوعية الوعاظ الذين كان العالم مضطرا الى الاصغاء اليهم حينذاك . يعنى تلاميذ البايا ومبعوثيه . فهل يستغرب أن يكون للبابا رسول أو مبعوث له رأس عجل ١٩ وروعى فى جبل العجل ضريرا تذكرتنا بتحذير القديس متى (٢٣ : ١٦) : « الويل لكم أيها المرشدون العميان » . وتدل القلنسوة بشكلها الاقرب الى شكل الأذن على طفيلان الاعتراف . ويرمز اللسان الى كون التعاليم الرهبانية ، لا تزيد عن مهاترات وثيرة فارغة .

ويشير التتواء فوق الرأس الى العلاقة المظهرية السطحية بين الكتاب المقدس والرهبان ، ويرمز القربان الى الانجيل وعظاته ، وإن كان العجل لا يمس ما هو أكثر من اشارات واهنة منه . أما وضع التتوين فوق صلصة اليافوخ - فقد قصد به وجوب توافق الانجيل وما فى باطن اليافوخ ، يعنى واردة الرهبان . ويدل وثوق ربط القلنسوة بالعنق على - ما تتصف به الرهبنة من عناد وقفا عريض . ويتضح من انفلاق القلنسوة من الخلف وانفتاحها فى الأمام ، عدم كشف الرهبان عن أية نظيرة روحانية الا لمن يتصورون أنهم أتباع لهم . ويتشابه الفك السفلى وفك أحد الأدميين . أما الفك العلوى فأشبه بمنحار خنزير ، وهذا يدل على طبعية دعوتهم للقانون الالهى ، إذ كان من المفروض أن تدل الشفتان على نوعينى المظلات باعتبار الشفة العليا تمثل الانجيل ، والشفة السفلى تمثل القانون الالهى . ولكن الشفتين بدلا من دعوتها لكلمة الله أثرتا الدعوة

لمختار المعجل ،، بمعنى لصانجهم ، ويلاحظ اتصاف المعجل بالنموية ، وهذا دليل نفاذه ، وأخيرا فلما كان المعجل قد خرج من بطن البقرة ، فإن هذا يدل على انفضاح أمرهم أمام العالم بأسره ، وأنه لم يعد بمقدورهم ستر أنفسهم .

وإذا تعمنا في تفسير لوتر بالذات للمعجل الرابع سيبدو لنا كأنه تعبير مجازي روعي عن ظاهرة طبيعية تقادى فيه عن حرص التمسح بالخزعبلات الضمنية . ومع هذا فقد نشر هذا التفسير مصحوبا بتفسير ميلانختون للعمار البابوي وهو مخلوق أبشع منظرا ، ولن يستخلص منه الا تفسير أبشع . فنحن نرى هذا الوحش العجيب مكونا من رأس حمار وجذع أنثوي ويد بشرية ، ومخالب ذابة وتنتهي إحدى القدمين بحافر والأخرى بمخالب ، والجسم مغطى بحراشف ، وله ذيل يشبه ذيل التنين ، والظاهر أن هذا التجميع الخرافي لأجزاء من الإنسان وأجزاء أخرى من الحيوان اختراع إيطالي يرجع الى نهاية القرن الخامس عشر ، ويمثل الاستعانة بالإشارات والنذر في المساحنات السياسية . وزيادة في التخصيص يعتقد أن تصوير الوحش على هذا النحو كان موجها لهجاء البابا الكسندر السادس ، أما البناء الذي رفعت فوقه الراهبة البابوية في خلفية الصورة فهو بناء قلعة القديس انجلو التي بنيت كحصن لحماية الكسندر السادس ، وهناك برج مربع في يمين الصورة (*) في مفرق نهر التيبر ، واستعمله الكسندر كسجن بابوي . والرسمان مستنسخان طبق الأصل من أصل إيطالي ، في القرن السادس عشر ، وهناك مجموعة من النذر والاشارات ترجع الى عهد الكسندر ، وفسرت تفسيراً موانئا لطريقة حكمه . ولعل الاكتشاف المزعم للوحش في نهر التيبر بعد فيضان ١٤٩٦ قد قصد به أيضا الدلالة على أنه « نذير » لما مسيحل بهذا البابا ، ولقد استقلت صورة الوحش في مهاجمة السلطة البابوية ، وربما اعتبر هذا الهجوم جانبا من السخرية والهجاء من ادعاءات روما أنها « رأس العالم » بينما كانت البابوية تترنح اثر هزيمتها من القوات الفرنسية .

وفسر ميلانختون « الحمار البابوي » تفسيراً مماثلا للتفسيرات التي ذكرها لوتر عن الرابع المعجل ، فالطفل يرمز الى البابوية ، بينما تدل رأس الحمار على البابا . ولم يبد هناك أى وجه للفرابة لوضع رأس الحمار فوق جسم بشري ، مادام أن بابا يترأس الكنيسة ، واليد اليمنى عبارة عن قدم ليل (للدلالة على السلطان الروحي للبابا) ويدوس بها جميع

الضمائر ، لأن اليد اليمنى تدل عادة على الباطن كالروح والضمير . وما يتوجب من خضوعهما لسيطرة حكم رقيق كحكم المسيح ، لا لرأس حمار ، وترمز اليد الآدمية اليسرى الى السلطة الزمنية للبابا ، التي لا تكتسب الا باتباع سبل بشرية . والقسم اليسرى قسم ثور للدلالة على ما يفعله خدام السلطة الروحية عندما يضطهدون الروح . وقصد هؤلاء الخدام أساتذة البابوية ووعاظها وكهنتها وكهنة الاعتراف ، وبالأخص علماء اللاهوت المدرسون . والقسم اليسرى أشبه بمخلب عنقاء يرمز الى خدام السلطة الزمنية للبابا وكبار رجال الدين الذين يزرع العالم بأسره تحت نيرهم . وترمز البطن الأنثوية والتديان للجسم البابوي والكرادلة والأساقفة والقسس والرهبان وغيرهم ممن يحيون حياة داعرة كالحمار البابوي . فالمعروف أن الحمار يكشف عن بطنه الأنثوية العارية .

وترمز الجراشف التي تغطي الذراعين والرقبة الى الحكم الزمانيين . وهم يتملقون بعضهم ببعض . وعلى الرغم من عدم تجرؤهم على حماية الشهوات السافرة والرغبات المكشوفة التي تمثلها أعضاء الجسم التي لم يستروها ، الا أنهم يوفرون لها الحماية عن طريق سلطتهم الروحية وسلطتهم الزمنية ، وتمثل رأس المعجوز خلف الثدى تدهور البابوية ونهايتها ، وما ستعرض له من تحطم وانتهاء أجل ، أما التين الذي ينبت النار من مؤخرة الحمار البابوي فهو ليس شيئا آخر غير المنقشورات البابوية المسممة والكتيب المأجنة للبابوية . وأخيرا فإن الوحش الذي عثر عليه ميتا في نهر التبرير ما هو الا نذير بنهاية البابوية . ويؤكد العثور عليه في روما صحة التفسيرات آنفة الذكر ، ويربط ميلانتختون من خلال تفسيراته أيضا بين الوحش وصفات المسيح الدجال (داليل) . ويذكر ميلانتختون ان الحمار البابوي قد أثبت صحة ما يقال عن وجود هوية بين البابوية والوحوش المسيحية الزائفة الموصوفة في الرؤى الدينية .

ولا يستبعد أن يرجع الاهتمام الواسع النطاق بهذا النوع من الدعاية الى ظهور الوحش بالفعل ، وربما وجع أيضا الى ملذكر من دلالتها المجازية على أن هذا الاهتمام لم يكن مجرد حب استطلاع فارغ ، أو تمطش للثائرة . والأصح هو رده الى الاعتقاد بأن الطبيعة تمكس حكمة الله . فالوحوش عبارة عن مسخ للطبيعة ، ومن ثم فانها تعد تشويها لخلقات الله . ولقد سمح الله بها لكي تكون إشارات تنمف منها على معنى القوض ، وإن كانت

ماهيتها قد جاءت معاكسة لهذا المعنى ، وتبعا لذلك ، يمكن القول بوجود علاقه وثيقة بين الوحوش والخطيئة . فالخطيئة عبارة عن تشويه لمصورة الله عند الانسان ، والذي حولها الى وحش ، وهكذا يكون الوحش قد بدا قريب الصلة بأصل الخطيئة ، يعنى الشيطان . ويصح اتخاذ الوحش كتعبير مرئى عن الشر ، وهكذا من المباح استعمال فكرة الوحش للربط بين البابوية وأعوانها والشيطان ..

ويمقدورنا أن نلمح هذا التصور معبرا عنه في لوحة أخرى (*) (اللوحة ٨) وفيها نرى الشيطان يعزف نغماته داخل أذنى الراهب ومنخاره الأشبه بمنخار خنزير . غير أن فكرة هذه اللوحة ليست تصوير الشيطان جاثما على كفى راهب ، ولكنها تمثل الراهب كوحش براسين ، بعد أن اندمج الشيطان والراهب وألفا كيانا واحدا ، واستغل الشيطان الراهب كداة له . ولقد شاعت فكرة الوحش كممثل للهوية بين الشيطان والراهب في دعاية الإصلاح الدينى . وأمكن التعبير عنها في صورة بسيطة كعنوان لأحد الكتب التى ألفها بافيلويوس جيغيناخ (١٥٢٢) . وفيها يظهر راهب بمخالب كبيرة تحت ردائه الرهبانى . ويرجع هذا النوع من التصاویر بالذات - فيما يحتمل - الى المثل الشعبى الذى ظهر قبل حركة الإصلاح، ويربط بين الرهبان والشيطان ، عندما قال القروى : « قلة البخت لها نمان عريضتان » لدى رؤيته الراهب قادما ، وتنقلنا صورة الراهب كشيطان متخف الى ملمح آخر للوحوش فى الدعاية ، قلبت فيه الفكرة وأما على عقب ، واعتبر الطابع الانسانى للخصم قناعا يستتر وحش وراهب . وكانت هذه الفكرة هى التى نشرت فى صحيفة كبيرة من ورق الجايز وصورت الكسندر السادس وله ذيل غنما يرفع ينكشف البابا على حقيقته .. (شكل ١٠) .

ومن بين أشد الكتب إثارة للاهتمام من بين المؤلفات المثيرة للخلاف والتي ضمت بعض الرؤى ، كتيب صغير نشره قس نورنبرج (١٥٢٧) : « النبوة العجيبة للبابوية » . وقد استقنه الكتاب على مؤلف ينسب زفا الى يواقيم (**). وقد اكتشف الراعى أوزياندر (***) نسختين منه فى مكتبات نورنبرج ، ويتألف الكتاب من مجوهرتين من النبوءات المصورة . وتحتوى كل مجموعة على ١٥ صورة ، وتمثل كل منها البابا مصحوبا بمباراة ممثلة

The Devil's bagpipe.

(*)

(**) اسم الكتاب النبوة العجيبة للبابوية لاندرياس أوزياندر

Oslander

(***) الكتاب الذى ينسب زفا له اقدم عنوانه :

Vaticinia ■ sumptis pontificibus.

لجانها من شخصيته على شكل فزوة • وتركزت هذه النبوءات على البابوات
القديسين والمندسين ، كما أشارت الى بابوات المستقبل الذين ينتظر قيامهم
بظهور المسيح الدجال ••

والظاهر أن أوزياندر (*) لم يكتثر بالتمقيب الذي ورد في النسخة
التي اكتشفها ، فلقد فسرها تبعا للمنظور اللوتري ، فكيف نبوءاتها حتى
تتواءم واحتياجات الدعاية الانجليكانية • ولم يحتفظ كأساس لطبيعته بأكثر
من ثلاثين صورة ، وأضاف لكل صورة تعقيا مقتضيا ، مصحوبا بإبيات
من الشعر لهناس زاكس • ويشير هذا الاجراء التساؤل عن مدى الجدية
التي نسبها أوزياندر للطبيعة النبوية للأصل • ومن المؤكد أن تهيمه
لطبعة ١٥٢٧ قد حمل طابع التشكك كما يبين من قوله : « على المسيحيين أن
يتفلقوا العلم من الأسفار المقدسة فيما يتعلق بالأشياء التي ينتظر حدوثها •
أما فيما يخص الأحداث القريبة المهد منا الآن فاننا نلاحظ انقياء الناس
الى الكلمات والنبوءات الأدمية بقدر أكبر من اهتمامهم بكلمات الله ••• » •

وتصور أوزياندر مؤلفه كنبوءة مصورة ، فلم يعبر عنها بالكلمات ،
واكتفى بالصورة وحدها ، واستغنى عن النص المكتوب باعتبار الصور أقدر
منه ، كما حدث في كثير من الأحيان ، ومن هنا جاءت اصافة تفسير النبوءة •
ولتقديم اللون للسطح أضاف أوزياندر بعض الشروح ، وإن كان جميع
العقلاء سيرون أن الصور لا تحتاج لأية اضافة • وقصارى القول فقد بينت
هذه الصور خط سير البابوية منذ تحولت الى طغيان الى نهاية العالم •

وتعد النشرة التي ألفها أوزياندر محاولة تثير الانتباه لابرار الأصل
الزائف الذى ينسب ليوافيم وتحويله الى نبوءة عن الحركة الانجليكانية ،
والربط بينها وبين الأحداث ، واضفاه طابع الشرعية على النبوءة ، وهناك
وجهان لهذا الاجراء • وتمثل الوجه الأول فى القول بأن النبوءة القديمة
قد صدقت عندما ظهر لوتر • وما تلا ذلك من أحداث فى عشرينات القرن
السادس عشر ، وما الحركة الانجليكانية الا وعد اتخذ شكل الرؤية باعتبار
الجو قد أصبح ملائما لبلوغ العصر الأخير قبل ظهور المسيح ، وتشترك
النبوءة العجيبة فى الأعمال الدعائية الأخرى فى توسلها الى روح الرؤى
التي سادت العصر • ولقد حار المفكرون والكتاب سواء تناولوا الكلام
عن الشهب أو الاقتراعات والنذر والوحوش والرؤى والنبوءات فه تقسم
مقدار المصادقية التي تنسب لهذه الظواهر ، وأدى تفور حركة الاصلاح

(*) Osiander (١٤٩٨ - ١٥٥٢) من علماء اللاهوت الألمان • وقد اثاره
مؤلفاته خلافات عديدة • ولا رغبها ميلانغتون •

من الخزعبلات الى ظهور محاولات للتفسير الروحي ، غير انها اعتمدت اعتمادا كبيرا على الايمان الحرفي باحتمال تقبل مثل هذه الاشارات لأكثر من تفسير ، وهكذا لم تنقطع الدعاية الانجليكانية عن مواصلة اشعور السابق للإصلاح ، ولعل الأرجح هو أنها استغلته ، وعلى ضوء المشاعر الدينية التي أثارها ، يمكن القول بأن الدعاية قد آكثت مقومات الاعتقاد الشعبي ، ومدت نطاقه .

المراجع

- Peter Blickle, *The Revolution of 1525 : The German Peasants' War From a New Perspective* (1981).
- Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* 1578.
- Natalie Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France* 1978.
- Roland C. Finucane, *Miracles and Pilgrims : Popular Belief in Medieval England* 1977.
- A. N. Galpern, *The Religions of the People in Sixteenth Century Champagne* 1976.
- Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms : The Cosmos of a Sixteenth Century Miller* 1980.
- Emmanuel Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc* 1974.
- James Obelkevich (ed.) *Religion and the People 800-1700* (1979).
- Steven Ozment, *The Reformation in the Cities*, 1975.

عهد الملك هنرى الثامن

ج - ج سكاريسبريك

أحدث حكم هنرى الثامن تغييرا فى وجه إنجلترا فاق ما أحدثته أية حادثة وقعت بين الفوز النورماندى والثورة الصناعية ، فلقد استهل هنرى الأحداث التى غيرت بدرجة عميقة وبأقية السياسة الخارجية الإنجليزية والحكومة الداخلية والعدالة والدين ، وقد أحبه شعبه ، ولكنه لم يحرص دائما على تحقيق الفضل مصالح هذا الشعب ، وأثبت مستشاروه بالمعيتهم ، ممن دان لهم بأكبر قدر من نجاحه أنهم كانوا أكثر ولاء له ، من ولاءه لهم ، ويتضح بعد التمعن فى البحث احتمال الاختلاف حول الحكم على منجزاته . فلقد وعد بأكبر مما أعطى ، وبمر بمقدار ما اتشا وأدت سياسته الدينية الى أحداث تصدع فى الأمة ، وتعرضت الموارد المخصصة للتعليم والخير للخفض الشديد ، وألحق بإنجلترا خسائر جمة فى عظماء شخصياتها من رجال ونساء ، وبدد ثقاتس فنية ومعمارية ، واستولى على ما بيد وأضافه الى ثروته الخاصة ، وعاد حل الأديرة الإنجليزية بعواقب عكسية وخيمة على نحل الكليات والكنائس والكاتدرائيات والجامعات . واستغل هنرى الكثير من ثرواته المخصصة فى الاتفاق على الحرب مع فرنسا وتمجيد اسمه ، وزاد من معاناة الشعب الإنجليزي ، ويبدو الحكام البروتستانت فى القسارة الأوروبية بالمقارنة به أكثر سخاء واتصافا بالروح البناءة . ومن آيات ذلك قيامهم بسداد مقابل ما صادروا من ممتلكات وأراض تملكها الكنيسة .

وكان قد بلغ السادسة والخمسين من عمره عندما فارق الحياة ، وحكم زهاء سبع وثلاثين سنة وثمانية شهور . واستطاع الاستمرار على قيد الحياة رغم ما صادف من أعياء ومحتالين وحشمران من الرعاية البابوية وتمرد وتهديد بالفزو . فلقد مات فى فراشه ، ونقل عرش ملكه بكل اطمئنان وسلام الى وريثه . واكتسب لقب « حامى الايمان »

نقل من كتاب Henry VIII تأليف J.I.J. Scarisbrick (١٩٦٨) .

الذي مازال ملوك انجلترا يزعمون به . والف كتابا مازال يقرأ بين
الفينة والاخرى . وابتدع لحنا غنائيا ما زال يغنى ، وشن الحرب على أعداء
انجلترا القدامى ، وقاد بنفسه هجومين على فرنسا ، واستمر زهاء
أربعين سنة من الشخصيات التي يدور اسمها كالطبل في شتى أنحاء
أوروبا ، ويحسب لها كل حساب عند النظر في أمورها ، ويتخطى
بديبلوماسيته كل عقبة تترضه مثلما لم يفعل أكثر من قلائل من أسلافه
ان وجدوا . ولقد تحدى البابا والامبراطور ، وأسس كنيسة قومية في
انجلترا وإيرلاندة خاضعة لسلطانه ، ومحا من الوجود ألف دار من دور
العبادة من موطنه ، ومن بقاع إيرلاندة الخاضعة له ، وصيغ المملكة
الانجليزية بصيغة وقور عميقة ، ورغم تحطيمه الكنيسة العلمانية في
انجلترا ، وإزهاقه أرواح الرهبان والكهنة ، وتحكمه في المنشدين ،
إلا أنه نشر الأسفار الشعبية المقدسة - بعد تردد - باللغة الدارجة ،
ولعل هذا قد حدث دون قصد ، وإن كان قد صمم على ذلك . وقاد بلاده
نحو حركة الإصلاح الديني الأوربي ، واتبع هذه الحركة اتباعا كاملا
أثناء حكم ابنه وابنته الثانية ، كما أشعر شعبه بأحاساس جديد بالوحدة
الانجليزية الصحيحة عوضا عن الشعور بالتبعية للبابا والخضوع
لرعايته ، بعد أن حرر الانجليز من الخضوع للبابا . وعلى حد قول هنرى
الثامن : « لقد امتثلت انجلترا بعد اعادتها للساحة الأوروبية وتمتعها
للقوى الخلاقة الهائلة للاتجاه البروتستانتي الأوربي ، والتي أعلنت في
ذات الوقت عن تنكرها للولاء لأي سلطة خارجية ، بعد حكمه - وبلا مراء -
الى تحقيق وحدة كلية سياسية جديدة بفضل القضاء على الكنيسة المستقلة ،
والنجاح في دمج ويلز في نهاية المطاف ، وتهديد حريات عديدة ، وإحياء
المجالس المحلية في الشمال والغرب التي يشرف عليها المجلس الخاص الذي
استطاع في أربعينات القرن السادس عشر توطيد نفسه ككيان علوي
تنفيذي قادر على كل شيء . ويتميز أولا الاضادة بفضل توماس
كرومويل الذي زود حكم انجلترا بالكثير من « القدرة على ادارة دفة
الحكم » . فلقد انصف الجهاز الاداري بظلم كفايته وقدرته التي
فاقت قدرته في أي عهد مضى . وتميز أيضا النظام القضائي
(بفضل ولزي الى حد كبير) وقد بذل - في أغلب الظن - جهد كبير
لتهديب المجتمع ، بعد أن ساد العنف ، وأمكن كبح جماح الدهماء
ومتمزعينهم في الشمال والغرب ، أي في المناطق النائية من البلاد .
وساعد الوجود القيادي لهنرى والمكانة المرموقة لبلاطه والسلطان المتزايد
لاتباعه في الحكومة المركزية والحكومة المحلية - الى حد كبير - على
تدعيم صفوف قوته « التي كانت تبرز صلته برعيته » ، والتي

كثيرا ما مرت بمهود كانت فيها أشبه بالمستنقع ، دائمة الطفح ، وعندما اقتضت الضرورة كان هنرى يتصدى للولادات المحلية ويوقفها عند حدها ، ومرة أخرى نقول ان انجلترا لم تشهد امتدادا لسلطة الدولة وتفانها تماثل ما حدث في ثلاثينات وأربعينات القرن السادس عشر . ولم تظهر من قبل مؤلفات فذة كالوسوعة التى أمر بتجميعها (*) وفرض أنظمة خاصة بتعيين الرؤساء ، وطريقة تعاقبهم لشغل الوظائف العامة ، وقدر مصادرة دور العبادة وتوزيع مستلكتها ، وفرض ضرائب باهظة على أراضي عامة الناس والكنيسة ، وحشد قوات كبيرة لشن عمليات بحرية وبرية . ومثلت جميع هذه الخطوات هي والثورة الكنسية والمقاتلة التى حققها ، عرضا مركزا للسلطة وتجميعها تحت قبضة شخص واحد على نحو لم يحدث حتى ذلك الحين ، ولو صبح وصف المستحدثات الادارية فى سنوات حكم كرومويل (وبعد ذلك) فانها كانت رجعة الى الممارسة الوسيطة للحكم على الطريقة البيروقراطية خارج البيت المالك ، - بعد تركيزها الشديد فى أيدي هذا البيت سنوات طوالا - بدلا من تسميتها بالحادث العصى . الا انه سيجل من الحقيقى القول بان انشاء أربع محاكم مالية جديدة قد دعم قبضة الحكومة المركزية وسيطرتها على المملكة . ، وأخيرا فانه لم يسبق أن اضطلع البرلمان من قبل بمهمة تنفيذ مثل هذا البرنامج الرحيم واصدار تشريعات مماثلة فى اتساع مداها وآثارها ، كذلك التى صدرت فى لائحة القوانين الصادرة بين ١٥٢٩ و ١٥٤٥ . ولقد تضمن هذا البرنامج لوائح الاستئناف القضائى ولوائح سيادية كحل الأديرة ومساعد الانشاد الدينى ، وقوانين الخلافة على العرش ، والخيانة ولائحة البنود الستة وأول قانون للفقراء . وهكذا يتضح مدى الأثر البعيد الذى تركه حكم هنرى فى شتى الاتجاه على العقلية الانجليزية والوجدان الانجليزى ، والذى فاق أثر كل حادث آخر فى تاريخ انجلترا فى الحقبة التى تقع بين قدوم النورماندين وظهور النهضة الصناعية .

★★★

كان هنرى شخصية عاتبة مهيبة الطلعة بعيدة الأثر ، وبدا على الأقل لبعضهم ممثلا لكل ما يتطلعون اليه : ملكا شامخا فظا ، وطنيا واثقا من نفسه ، يسود بلاده ولا يخشى أحدا ، وعلى نهاية حكمه المديد ، ورغم كل شيء ، فانه ظل يتمتع دون ريب بوافر الاحترام و المحبة ، التى ربما باتت مثيرة للدهشة حقا ، ولقد رفح النظام الملكى الى ما يدنو من عبادة الأوثان . فنظر اليه على أنه خلاصة للروح

الانجليزية (*) ، وبؤرة تجبج روح القومية المتنفخة . وبعد أن رحل .
لم تتكرر سنوات حكمه بدرجة ماثلة قط .

ولكن ورغم كل قدراته المبهرة ، ورغم ما أظهره بلا شك - أحيانا -
من سحر وسماحة ووداعة ، ورغم كل ما كان يوسمه منحه ونقيته من
مشاعر ، إلا أنه من الصعب تصور اقدمه على أى فعل دال على الكرم
الحق والخيرية الحقة . ويصعب أيضا أن نفترض تمتع حتى من نعموا
بتقديره واطمانوا ظاهريا مثل جان سيمور أو توماس كريس بخصانة
تحويل دون اذاحتهم لو بدا له أى نفع وراء مثل هذا الاجراء . ولم يبد
مستقبلا تعرض العديدين ممن افتلوه بأرواحهم ومنحوه الكثير ، ولكنهم
طرحوا جانبا ، لنفس المصير ، وفى بعض الأحيان اتخذ صورة الشخص
الذى يحس احساسا صحيحا بمزاج شعبه وعقليته - رغم جميع الصفات
التي اتصف بها ورغم ما فعله للمقربين منه - وأنه اضطر كملاذ أخير
الى عدم التفاضى عن أفعال بعض الأشخاص رغم اتفاقه غريزيا معها على
الدوام ، غير أنه ليس حتى اليسر تجسيم هذه الصورة الخيرة . والقول
بأن كبح جماح هنرى عن طريق مشاعر رعاياه كان أمرا ميسورا قول
صحيح ، (وحدث ذلك فى السنوات ما بين ١٥٣٠ و ١٥٣٢) ولكن
الزعم بأنه كان يرى السياسة بمنظور عقلية شعبية ، أو أنه كان يتوقع
أن تعزل مثل هذه النظرات ارادته ، على نحو جدى ، ولفترة طويلة ،
يحتمل الشك . ولربما كان صادقا عندما قال أمام البرلمان ١٥٤٣ :

« اننا لن نقف فى أية لحظة وقفة متعالية بحكم منصبنا للملكى مثلما
حدث فى عهد البرلمان . فانا بمثابة الرأس وأنتم الجسد ونحن شركاء
فى جسم سياسى واحد » . بيد أن تشبيه الرأس والجسد كان يحيل
معانى متضاربة ، فنحن إذا نظرنا الى مخططاته لن نستبعد فعلا أن تكون
الرأس هي المهيمنة والجسم هو الذى يطيع . وإن كان علينا أن لانسى
أن « الزيان » يوجد فى الرأس ، وليس من شك أنه كان يستعين بالبرلمان
لاعتداد تشريعات برنامجه الخطير . وما كان ليخطر بباله قط أن يفعل
غير ذلك ، ولكنه ما كان ليتوقع قيام البرلمان - مهما بدا فى ذلك من
صعوبات من حين لآخر - بحرمانه مما يرغبه جديا ، مثلما لا يتصور
اقدام أية هيئة قضائية على رفض ادانة شخصية سياسية هامة .

لقد دفع هنرى البجلترا ثلاث مرات لمحاربة فرنسا ، حروبا لم تجز

منها الا القليل ، أى مالا يزيد عن ماوى كلب بولدوج (*) كما يقول الانجليز ، وجاء دولى هامشى ، وترك علاقة اجترأ باسكتلندية ، التى لم يتناولها بسطق ، فى حالة اضطراب دموى ، ففى أغلب سنوات حكمه تجاهل تماما العوالم الجديدة وراء البحار مفضلا عليها بدلا من ذلك متابعة طموحاته العتيقة عبر القنال (بحر المانش) مما عرض القوة البحرية للوهن لاكثر من جيل . حقا لقد حاول فى احدى المرات (١٥٢١) تحريك شعبه لاتباع الرحلات الرائدة للمكتشف كابوت (**) ولكنه فشل . ولم يخطئ، هنرى عندما تركزت التجارة الانجليزية الخارجية على تصدير المنسوجات غير المكتملة الى انفرنس (بهولاندة) مما ساعد على انتماش هذه التجارة بسرعة فائقة ، وأدى ذلك الى احجام التجار عن المخاطرة فى أى مكان آخر ، غير أن الرحلات الانجليزية ١٥٧١ و ١٥٢٧ و ١٥٣٦ ، ودفاع روبرت ثون عنها توحى باستمرار التعلق بافكار « كابوت » او كابوتو ، ولو تنبه هنرى لهذا الأمر لما كان من المستبعد - بالتأكيد - أن ينهض بهذه المهمة وينجح فيها .

ولقد تردد القول بأنه أساء تناول قضية طلاقه . وهذه مسألة تحتل الخلاف فى الراى أيضا ، لأنه بالرغم من وضوح تلهفه لانجساب ولى عهد ، كما أثبتت الأيام ، الا أن هنرى قد عرض انجلترا لخطر سياسى داهم عندما أنكر زواجه الاول . وربما تفادى ذلك لو أنه رضى بالأمر الواقع ، واكتفى بترك وريثة ناضجة قادرة على حمل رسالته بعد رحيله ، ولو أنه مات خلال السنوات الواقعة بين ١٥٢٧ و ١٥٣٧ ، يعنى فى الفترة التى تقع بين اعلان الطلاق ومولد ادوارد ، لما كان من المستبعد حدوث أزمة شنيعة مع ماري . فلعل اليزابث دوقة ريشموند بعد ١٥٣٣ كانت ستهتدى هي وآخرون بعد ذلك على أنصار لهم وخصوم . ولو أنه مات فى الحقة التى تفصل بين موت آن بولين ومولد ادوارد ، يعنى فى اللحظة التى لم يكن له فيها ولى عهد شرعى ، لما كان من المستبعد أن لا يترك فراغا كبيرا ، فلقد ظلت مسألة الخلافة زهاء عشر سنوات غير مستقرة لدرجة خطيرة ، ومع هذا فقد شعر هنرى بالارتياح بعد أن استخلف وريثا صغيرا ، وأدت الاضطرابات القرمزية التى صاحبت حكم ابنه والنجاح السياسى الملحوظ لابنته الصغرى الى ظهور موقف يدعو الى السخيرية من

Un gracious dogholes.

(٣٠)

John Cabot (**) - من اصل ايطالى اسمه الاصلى Giovanni Caboto

اشترك ثيان حكم هنرى السابع فى اكتشاف جزيرة راس برينتون ١٤٩٧ أو عن أنبله اسيا .

ذريجاته المتشرة . ولو أن ماري كانت الطفلة الوحيدة واعتلت العرش ١٥٤٧ بعد أن أمضت فترات صباها وبنوتيتها على نحو طبيعي ، وتزوجت زوجا سعيدا « ببول » مثلا لما تورط هنري في بعض اساءات التصرف مع شعبه . وليس من العسير تقدير لماذا شعر هنري بالهم ١٥٢٧ ؟ لقد كان الملك مهموما آنذ بمشكلة الخلافة على العرش ، وأقصد بذلك أنه حاول حلها ولكنه فشل فشلا ذريعا زهاء عشر سنوات . ولم تحل هذه المشكلة حلا موفقا فيما بعد .

لقد شهد الحكم الذي حقق تكاملا سياسيا واضحا للمملكة تصدعا دينيا متأنيا من نوع لم يعرفه من قبل المجتمع الانجليزي ، وما لبث أن اشتدت مرارته وازداد تعقيد ، وجر في ذيله تصدعا في جميع مستويات هذا المجتمع . وفرق بين الجار وجاره وبين الأب وابنه ، وخلق حالة من التفكك لم يتمكن من البرء منها تماما حتى الآن . ولم يكن مستبعدا حدوث ذلك على أية حال ، على نحو أو آخر ، فليس هناك أى شيء بقدره عزل انجلترا عزلا دائما عن أوروبا ، بعد جنوحها الى البروتستانتية ، ولكن تبقى هناك إحدى الحقائق التي لا تحتل النزاع ، وهي بدء امتداد التمزق إبان حكم هنري ورغم محاولاته خلق وحدة قومية تلتف حول رئاسته العظمى . ان هذا الملك ، الذي كان أغنى ملوك العالم المسيحي ، وبدأ وكأنه قد أنقذ الناج الى الأبد من تكرار الضائقة المالية التي ألمت به في القرن السالف ، قد ترك بلاده ترزح في براثن الدين . ان هذا الملك الذي أبدى استعداده الدائم لاستعراض رعايته الأبوية للكومونولث قد أذنب عندما تحرش تحرشا خطيرا وعبث بأعصاب المجتمع وأشدّها حساسية ، يعني عملة البلاد ، فأقدم على تخفيض قيمة العملة الانجليزية على نحو لم يسبق له مثيل في تاريخ البلاد ، حتى يحصل على تمويل سريع لهروبه ، وليس هناك من ينكر أثر محاولة بخس العملة الفضية في تنقيط التجارة مع أنفوس ، أو ينكر ارجاع ما حدث من ارتفاع في الأسعار في القرن السادس عشر - وهذه ظاهرة أوروبية - الى زيادة عدد السكان وازدياد سرعة تداول النقود - وهذه العوامل في ذاتها كانت نتيجة لمؤثرات شتى كالضرائب الباهظة والانفاق الحكومي والأثر الفعال السريع لارتفاع ثمن الأرض بعد التهافت على شرائها . واتساع نطاق التجارة ، ومع هذا فإن الزيادة المباشرة في مجموع الأصناف المتداولة في الدورة الاقتصادية والتي ترتبت على الانخفاض كان لابد أن تجعل بتورط انجلترا في فخ التضخم ولفزاته . واتضح على طول المدى أن العبث بالعملة مخاطرة جسيمة .

لقد وصف هنرى نفسه بالشخص القادر على تخليص الكنيسة الانجليزية من أى ارتباط ، غير أن اسرافه فى التسيد كان أشد وطأة من صرامه الباباوات ، ويكشف ما تضمنته بنود القيود عن العبء غير المحتمل والذي ينوء عنه أى كاهل للضرائب التى فرضتها البابوية ، إلا أن اللائحة الضريبية التى صدرت ١٥٣٤ قد بلغت فى أغلب الظن عشرة أمثال ما كان يدفع من ضرائب سنوية من رجال الكنيسة لروما قبل أن يحرمهم هنرى ! ، وبلغت حوالى ثلاثة أمثال المبلغ الكلى الذى دفعوه حتى ذلك الوقت ، أى ما دفعوه من قبل للملك والبابا معا ، وبذلك يصح القول بأن البابوية كانت أهون الشرين فيما يتعلق بالضرائب ، ان جاز القول بأنها لم تتمتع بأية مميزات أخرى .

لقد أزهق هنرى أرواح أفذاذ من الرجال والنساء من أمثال كاترين الأرجونية وتوماس مور وآسك (*) وكرومويل ، وساق الكاردينال الأكبر فيشر الى الترهيب . وكما كان يشتهى تكرار هذه التجربة آخرون مثل بول ، وفى غضون سنوات قليلة اختفت مشات الأينية الرائعة ومن بينها أروع آيات الجمال فى هذه للملكة على حد قول آسك ، واختفى أيضا العديد من المدن القليلة العريقة والتى ما زالت آثارها شامخة ، اختفت من على ظهر البسيطة بعد أن سادتها وزينتها طويلا ، على أن هذا الحق الكامل فى الحاق الدمار الذى أشعل هنرى فتيله لم يقتصر على تهشيم الأحجار والمقود والأبراج والمنارات والمستلات ، ولكنه طال أيضا الزجاج الملون والتمائيل ومقاعد الكورس والستائر والأطباق والألوية الكهنوتية ، وجميع المنمنمات الفنية التى تعد من مفاسر هذا العصر ، ولعلنا لن نستطيع حصر النفائس التى فقدتها كل مدينة فى إنجلترا وكل دكن من أركان الريف فى السنوات الثلاث ، أو الأربع التالية لسنة ١٥٣٦ ، وليس بمقدورنا أيضا تصصور شعور العمال ممن رأوا أو سمعوا عن انقراض إحدى الكاتدرائيات الكبرى بعد أن تحولت الى أكوام من الرصاص والأحجار والآتية . ولعلنا سنمجز أيضا عن تخيل توقعات الحجاج للعجائب والمبهرات التى ستبهر أعينهم عند زيارة الأضرحة والنصب التذكارية التاريخية التى أقيمت لأمثال القديس توما الاكوينى فى كانتربرى ، وللقديس صوزين (**) فى ونشستر وللقديس ريتشارد فى شسستر وللقديس كاثبرت فى دورهام بعد أن

(*) من أمثال Fountains و Rivevaux و Wimborne

و Tewkesbury

(**) وهم جميعا على وجه التقريب من حشائير رجال الدين الانجليزى الأوائل .

أمر هنرى بإزالتها من الوجود ، ان الرجل الذى يز الآخرين من ملوك تيودور فيما شيد وبني من آيات (وان لم يبق منها الا القليل) هو نفسه الذى دمر أجمل الصور وأبهاها ، وغير ذلك من الأعمال الفنية ، والتي فاق عددها ما دمره البيورقان . ولم يتكرر منذ غزا الدانمركيون انجلترا أن تعرض للتدمير الكثير من المزارات المقدسة والعديد من أحداث تهشيم النفاثس مثلما حدث على عهد هنرى الذى ضرب الرقم القياسى فى هذا المضمار .

وما من شك أن كثيرين قد شعروا بالقيطة عندما شهدوا هذه الأحداث ، ورأوا كيف تخلت الأمة الانجليزية عن جانب كبير من ماضيها . فلا بد أن يكون أنصار ارازموس قد صادفوا أشياء كثيرة تستحق ثنائهم . والأمر بالمثل فيما يتعلق بالمتلفين على وضع اليد على الأراضي المنتزعة من الرهبان . ونذب بعضهم الخطوات التي قطعتها انجلترا فى سبيل الاعتناء الى دين بالمعنى الصحيح ، والتي اتسمت بالتردد والحيرة مما أدى الى تعذر مصادفتنا به اقتلاع الكثير من الشرور العتيقة الا فيما ندر . وتعرضت التعددية الكنسية وعدم الالتزام بالاقامة فى مكان العمل لجانب يسير من الانضباط وكبح الجياح ، مما صعب القضاء عليها . وتزايد عدد الجهال من القسس ، الذين لا يعرفون كيف يعطون ، واتخذت الصدارة مظاهر أخرى كمصادرة الأمتعة الشخصية وسقط المتاع وانتزاع الألقاب التي صنعها الانسان لتشريف من يشغلون الوظائف العليا بالكنيسة كلقب رئيس الشمامسة ورؤساء الأبرشيات ، ونهب قصور الأساقفة والمضربين فى الكنائس ، والخلاص من القانون الكنسى القمى (كما كانوا يقولون) بالإضافة الى باقى الحثالات البابوية التي خلفتها الكنيسة الرومانية كضرائب المشورية وصكوك الحرمان من الفرفان ، والمجموعات الثلاثينية لخليط القداسات والمرثيات والزيت المقدسة والتبريكات والشموع المقدسة . ولم تبد حركة الإصلاح فى نظير الكافة قد بدأت حقاً . وشكا أصحاب حدائق الكروم من عدم وجود عمال لحصاد محاصيلهم . فلم يتبق من العمال الأمناء المخلصين الا قلائل ، ولم يظهر « الرأس الأعظم » ، يعنى هنرى ، الا اليسير من الاحساس بما يتطلبه العمل المراد انجازه فى سبيل الله . فقد اتخذت الأولوية ازالة مخلفات أجيال عديدة من الانحرافات التي خلفتها روما . ثم اتضح فى آخر الأمر أن هناك شعباً جاهلاً جائعاً يتحتم اطعامه .

غير أن ثمة اتهاماً آخر بدأ لبعضهم أكثر خطورة ، ولابد من توجيهه للملك . فليس من شك أن هنرى قد أيقظ الآمال ، عندما ركز جهوده

الانتقامية على الكنيسة الانجليزية . وبخاصة ضد نظام الرهبنة الانجليزية . أفلم يكن من واجبه أن يستثمر الثروات التي كانت في خزائن أديرتها آنئذ لأغراض جادة ، يعنى للفايات التربوية والاجتماعية . فلم يسبق إطلاقا أن أتاحت الفرصة لأحد الانجليز لكي يتمتع بسلطة كبرى تساعد على توجيه مثل هذه الميزات الكبرى - والتي مستودع طويلا - لصالح الأمة مثلما حدث لهذا العامل عندما وقعت بين أيديه مثل هذه الثروة الضخمة والأراضي الشاسعة التي كانت تحت امرة الرهبنة الانجليزية ، ولم يسبق قط أن تمتع أى ملك بحق التصرف فى هذه الأشياء تبعا لمشيئته . ألم يكن باستطاعته الاستفادة من مصادر ثروات الأديرة لبناء أعداد كبيرة من المدارس والمستشفيات ، ومنع الجامعات هبات سخية ، وإنشاء طرق علوية ودور خيرية ، وربما شن حملة كبرى ضد الفقر . ألم يتمكن ولزى ذاته وجون فيشر وريتشارد فوكس - مع الاكتفاء بذكر كبار معاصري الملك هنرى - من استثمار هبات الأديرة فى أهداف تعليمية ؟ ولو صح أن هنرى كان يرغب فى اتباعهم ، لكان بوسعهم الاقتداء بهم والناسى بهم . فلا ننسى أن الحركة الهيومانية فى عصر النهضة كانت معنية بالتعليم (فى مختلف مستوياته) وبالعادلة الاجتماعية . لقد عاش هنرى فى عالم كان كبار اعلامه من أمثال ارازموس ومور وخلفائهما ينادون باصلاح التعليم ، ويحتجون بغضب ضد المعاناة من الفقر الذى تسبب الاثرياء النهمون فى حدوثه ، وعلى الرغم مما زعم عن انصاف المجتمع التيودورى بالمادية ، فانه ظلما كشف عن حماسة ملحوظة للخير ، ولا ينافسه فى هذا المقام غير القرن التاسع عشر والقرن العشرون من حيث الأهمية فى تاريخ التعليم الانجليزى . فضلا عن ذلك ، فيبدو واضحا أن الاصلاح الدينى فى أوروبا قد خص أغراض الخير بتصيب أكبر من الثروات (المصادرة) من الرهبان التي استقلت فى إنشاء المدارس والمستشفيات . فتفوقوا فى هذا الشأن على ما فعله هنرى الثامن .

وفى ١٥٣٣ ، طالب توماس ستاركي بالاستعانة بثمن محصول النمار الأولى للكنيسة وضريبة العشوريات التي تفرضها ، للتخفيف عن الفقراء ، واقترح تخصيص جانب من دخل الكنيسة لهذا الهدف ولدعم التعليم ، وبعد ذلك بسنوات ثلاث ، استحث ستاركي كرومويل لتحويل الأديرة التي كانت ما زالت فى حالة سليمة الى جامعات صغيرة ، واقترح اقامة بعض المشروعات الخيرية ، الجلييلة الأثر من عائد الكنيسة الدنيوية والأراضي المصادرة للملوكة للأديرة ، وصاحب هذا الاقتراح كاتب غير

معروف ، وطرح رايوزسلي (*) قائمة بالمشروعات التى باستطاعة ملكه النهوض بها اعتمادا على ثروات الأديرة ، مع ترك عشرة آلاف مارك جانبا لإنشاء مستشفيات جديدة ، وإعادة ترميم المستشفيات القديمة ، وتخصيص عشرين ألف مارك كمون للجيش ، وخمسة آلاف مارك لإنشاء طرق علوية ، وما أشبه . وبذلك تتوافر فرص عمل للفقراء . وما لا ينكر استجابة هنرى بالذات لهذه الأهداف السامية . وبعد حل الأديرة الصغرى ١٥٣٦ ، اعتقد بعضهم أن الأمر سينتهى عند هذا الحد ، وأن الدور الباقية لن تمس بسوء ، خصوصا بعد أن نص قرار الحل على أن هناك أديرة كبيرة ومتنوعة فى هذه المملكة تتميز بالوقار والجلال . ومن نعم الله أن الدين يراعى فيها مراعاة حق ، وربما كان هنرى آنذ ينوى مخلصا أن لا ينهب أبدا من ذلك ، كما يبين من نفيه فى يناير ١٥٣٨ للشائمة التى سمعها فى كيمبردج عن مصادرة جميع الأديرة ووصفه لها « بأنها فارغة ولغو وتسيء إلى صورة الملك » . ولقد كذبت هذه الشائمة فى صحيفة رسمية صدرت بعد ذلك ببض شهور . وفى يوليو ١٥٣٧ أعاد هنرى بنفسه إنشاء بعض الأديرة ، ودار الرهبان التى زارها للصلاة من أجله ومن أجل الملكة ، وفى وقت متأخر عن ذلك (مايو ١٥٣٨) أنشئت دار أخرى للرهبان ، وعلى الرغم من أن تكذيب لايتون للشائمة كان ضربا من الرياء لأنه حتى عندما جاهر بذلك ، كان قد أقدم على استحثاث رؤساء الأديرة على الاستسلام ، إلا أن ما قام به هنرى من تصرف غريب بإعادته إنشاء الأديرة بعد أن قرر إغلاقها ، قد جاء دليلا آخر على مدى تخطيطه ، وعلى أن حملته لم تستند إلى أى قدر من التروى ، وعلى أية حال ، فى بواكير ١٥٣٨ ، كانت المرحلة الأخيرة فى عملية الإزالة للأديرة فى طريقها للتنفيذ ، وكانت مصحوبة بعملية قمع للرهبان ، وقبل ذلك لم تسترع هذه الأديرة الانتباه ، وفى مايو ١٥٣٨ ، أقر البرلمان القرار التالى للحل ، وتضمن أيلول جميع ممتلكات الأديرة المصادرة منذ ١٥٣٦ ، أو ما سيصادر مستقبلا ، للتاج .

وهكذا حدث التصديق بكل وقار على ما زعم هنرى وأعوانه أنه لن يحدث أبدا ، ولكن البرلمان لم يستسلم بسهولة ، وفى ٢٠ مايو ، أرسل ماريلاك للرئيس يخطره بمناقشة مسألة مصادرة الأديرة الباقية ، وبأن الأعضاء يرغبون تحويل « أديرة بالذات » إلى أسقفيات وإنشاء مدارس ومستشفيات ، ومن هنا قرر البرلمان اهتمامه المطلق بما تمتلكه الأديرة الإنجليزية من أموال ، وبوجوب عدم تبديدها . وبدا

عن المؤكد أن لاتمر مثل هذه الآراء الخطرة بسلام دون تعرض للإخماد ، وربما القمع ، ومن ثم ففي ذات اليوم الذي أتم فيه المشروع الأكبر لحل الأديرة رحلته عبر مجلس البرلمان ، تم تمرير خاطف لم يستغرق أكثر من يوم واحد لتشريع يدا للوحة الأولى ومن لهجة استهلاله المتحذقة ، كتعهد للملك بتنفيذ ما يريده رعاياه ، ومما يثير الاهتمام أن هنرى الثامن نفسه هو الذى كتب هذه الديباجة بخط يده .

ونصت المذكورة التفسيرية للقرار الذى ظهر على نحو مباغت ، على منح الملك سلطة انشاء العديد من الأسقفيات الجديدة طبقا لما يراه ضروريا ، باتباع البرنامج الاصلاحى المدد سلفا ، والذى كان ولذى قد أعد العدة لاتمامه قبل سقوطه بوقت قصير ، ونصت أيضا على الصرف على هذه المشروعات من ايراد الأديرة المزالة . وفى ديباجة القرار ، كتب الرأس الأعظم يعرب عن رغبته بعد استئزال هذه الاعتمادات من الأموال المصادرة من الأديرة : « فى زيادة توضيح كلمة الله ، وشرحها ، والاستفادة بها فى تعليم النشء من الأطفال ، ورعاية القسيس فى الجامعات ، وتهينة سبيل العيش للمستين ودور الاحسان لامة الفقراء ، وإيراعى تخصيص مبلغ من المال لتعليم قراءة اليونانية ، والعبرانية واللاتينية ، وتوزيع الصدقة يوميا على الفقراء ، وإصلاح الطرق العليا واعطاء منح لقسس الكنيسة » ، وبذلك لا تكون الاستفادة بقرار حل الأديرة لتحقيق منافع للمجتمع مجرد صيغة لفضة من حالى اليقظة . فلقد أعلن الملك علنا جملة غايات يوجه لها دخل الأديرة ، ودعا أمين بيت المال بمنحها ما يلزم .

وبعد أن اتخذ المشروع صورة القانون بفترة قصيرة ، شرع جمع من الأساقفة (*) فى وضع خطة محكمة لتنصيب زمرة كبيرة من الأساقفة الجدد . ووضع هنرى بنفسه خطة لتزويد ثلاثة عشر كرسي أسقفا ببذل ما يقرب من العشرين ديرا كبيرا . وبذلك يكون قد أعاد تخطيط الخريطة الأسقفية لانجلترا بحيث تصبح كل مقاطعة كبرى مقرا لأسقفية كبرى . وفى حالة المقاطعات الأصغر ، تخصص الأسقفية لكل مجموعة منها ، غير ان هذه الخطة لم تنفذ ، وانتهى الأمر بانشاء ست أسقفيات جديدة ، ومنحت كل أسقفية دورا خاصة بها ، ورثى قيام الرهبان أو القسس بالإشراف على الكاتدرائيات السابقة للإصلاح ، ويخصص راهب لكل ثمانى كاتدرائيات . وهذا اجراء ينفو غريبا فى انجلترا ، وبخاصة بعد حل منشآت الأديرة . وورث المسئولون الدينون عن الكاتدرائيات التى أصبحت دنيوية الآن اعتمادات الأديرة المأسوف عليها . وتحول

(*) من بينهم : Richard Sompson, Stephen Gardiner

ديران آخران الى كليتين علميتين . وبذلك تكون الحصيلة النهائية هي تحول ستة عشر من البيوت الدينية السابقة الى شكل أو آخر . فاما ظلت مرافقة للكنيسة الدنيوية ، أو استوعبتها هذه الكنيسة . وتضم هذه البيوت الدينية بعض الدور الاثرية ، والتي كان صافي دخلها ، يقرب من ١٥٪ من الدخل الكلي لجميع البيوت . بيد أن هنرى لم يتصف بقدر كبير من الكرم ، كما توحي مثل هذه الأرقام . فلم تلتق المصاحد الدينية الجديدة في الكاتدرائيات الديرية السابقة الا نسبة ضئيلة من دخل الأديرة التي حلت محلها ، وتدنّت مكانة الكاتدرائيات الست الجديدة لضالة المبالغ المتواضعة التي خصصت لها ، وكادت تقترب من حال أصغر الكاتدرائيات العلمانية القديمة وأقرها . وترتب على ذلك عدم قيام العرش باعادة ما هو أكثر من ربع ثروة هذه الدور الست عشرة الى الكنيسة . لقد كانت عطايا هنرى شحيحة ، وازدادت شحاً بمرور الزمن . وتمكن هنرى بإرغامه الأساقفة على بيع الأرض ومبادلتها بده برنامج لنهب الكنيسة العلمانية . وسنرى كيف سيواصل خلفاؤه الاقتداء به والتفوق عليه في هذا السبيل . هذا يعني أن يسترد بأحد الديرين بعض القليل الذي منحه باليد الأخرى . وبالإضافة الى ذلك ، ففي سنتي ١٥٤٤ و ١٥٤٦ على التوالي وصفت الكليتان اللتان أعاد انشاءهما (بيرتون وثورنتون) « بالسطحية » . وبذلك انضمتا الى باقي الكليات التي تمت التضحية بها حينذاك .

إن كل ما تركه هنرى للكنيسة التي يتبوأ فيها — برعاية الله — مكانة « الرأس الأعظم » عبارة عن ستة مناصب للأسقفية ، وثمانى قاعات للاجتماع في كاتدرائية دنيوية ، لم ينفق عليها أكثر من نفقة من دخلها الأصلي . وفي بعض المواقع ، استمر بقاء بعض كنائس كبيرة برغم صدور قرار الحل ، وواصلت خدمة المدن القريبة ، اما خدمة كاملة ، أو اقتصر دورها على تقديم خدمات جزئية للأبرشية . وفي مواضع أخرى (**) ، كاد أن يؤدي اختفاء دور العبادة المحلية الى خلق مصاعب جمة لأهل المدينة ، مما شجعهم على استرداد الكنيسة بعد دفع ثمنها للعمل ككنيسة أبرشية ، وفي موقع آخر(***) ، أمكن انقاذ الكنيسة باتباع هذه الوسيلة ، ولكن ربما تعذر في أماكن أخرى. توافر الجراة التي تساعد على القيام بإجراء مماثل . وفي هذه الحالة تعرضت الحياة الدينية العامة للكافة للاضطراب من جراء اختفاء الكنائس الديرية التي كانوا يتصلون فيها فيما مضى .

Canon's church.

(*)

Malvern, Malmesbury, Bolton

(**) كما هو الحال في

(***) في Tewkesbury .

وما من شك أن دور العبادة الدينية لم تكن دورا سمعة تسمح بالالتجاء إليها ، أو الاحتماء بها طلبا للمساعدة ، كما يظن في الحكايات الخرافية . ولكن لا اختلاف على الاعتراف بدورها في المساعدة المباشرة أو غير المباشرة لعدد كبير من المؤسسات أو المرافق التي يطلق عليها اسمها جامعا كالمستشفيات والملاجئ ، والنزلات والعيادات وبيوت الصدقة والمستوصفات ، والمستشفيات بالمعنى الحديث ومستشفيات الأمراض العقلية والجذام . واستمر عدد لا بأس به من هذه المؤسسات - وبخاصة بيوت الصنعة - تلحق بدور الطوائف القديمة . ولقد خصصت مدينة بريستول تسعة أو يزيد من الدور من بين الأحدى عشرة دارا لايواء المسنين والمرضى ، وخصصت اكسترا أربعة من سبعة ونيوكاسل ثلاث عشرة دارا ونورويش أربع عشرة كما يشاء الظن . . الخ . ولكن الى جانب ما بقي منها فقد تعرض للتدمير أجزاء متفرقة منتشرة في شتى الأنحاء . وأحيانا ، كانت الدور التي تعرضت للقمع هي أقل المؤسسات انتعاشا . وفي أحيان أخرى ، كما حدث في سان نيقولاس في بونترراكت ، كان النزلاء يحصلون على معاشات . أما في المواقع الأخرى ، فلا بد أن تكون أحداث القمع قد تركت آثارا الية وموجة (*) . ولقد تعرضت للقمع أسماء كثيرة رغم التماسات الملمدة ، ورجائه أن يعاد فتح الدور التي أغلقت ، واستبقاء الدور التي تسنى لها الصمود ، واستسلم هنرى في نهاية حياته للرجاء ، وكما يبين من رسائله : « لقد ألهمتنا الرحمة الالهية بإعادة سان بارتولوميو لسابق عهدها ، ووهبناها دخلا يقدر بخمسمائة مارك سنويا . وهو مبلغ يعتقد المواطنون أنه أقل مما ينبغي ، ولا يكفي لسد احتياجات المستشفى ، ولذا قمنا بضاعفته » وبعد سنتين اشترى المواطنون « سان ماري » وأعادوا فتحها . وتحتاج قصة المستشفيات الانجليزية ومصيرها في عهد الإصلاح الدينى الى دراسة محددة ، وعندما تتم هذه الدراسة ، سيبين أن المالك الذى تقدم له آيات التبجيل بوصفه مؤسس كلية علماء الطبيعة (١٥١٨) ، والذي شهد عهده (١٥٤٠) مولد ثقافة حلاقى الصحة والجراحين قى لندن ، والذي كان يهتم اهتماما شغصيا عارما بالمعلوم الطبيعية ، وبصحته بوجه خاص ! ، سيبين عظم استحقاقه احتلال أية مكانة مشرفة في هذا التاريخ .

ولا يستحق أيضا احتلال مكانة مشرفة في تاريخ التعليم . ففي بواكير عهده ، كافح جون فيشر ككاهن مريرا للحصول على ريع كاف من

(*) لقد مسحت من الوجود المستشفيات التابعة لكنيسة Bermondsey و Bury St Edmunds و Hexham والمستشفى الكبير في Walsingham . ولقدت بيوتها مستشفياتا كبيرا سان لينارد . . الخ القائمة الكبيرة . . .

أرض المرحومة الليدى مارجريت بوفورت لاستكمال البناء وتجهيز كلية سان جون التى أنشأتها فى كيمبردج ، ولكنه ألقى نفسه قد تعرض لضيق شديد وأمهله طويلا وأضجروه وأضجروه بالياس ، حتى اضطر آخر الأمر الى الاستسلام ، وسمح للملك بوصفه وريثا لليدى مارجريت - بحكم القانون - بالاشتراك فى الميراث . وعلى هذا العهد تعهد هنرى ظاهريا بدفع مبلغ ٢٨٠٠ جنيه لاستكمال البناء ، ولكن الملك لم يتنازل عن أكثر من ١٢٠٠ جنيه أو ١٠٠٠ جنيه ، لو توخينا الدقة ، مما أدى الى اضطراب فيشر الى التخلي عن ثلاثة أديرة صغيرة ومهجورة لتمويض هذا النقص . ويا لها من بداية مشئومة للتعريف بكيف تعامل هنرى فى قضية التعليم وبعلاقته بفيشر ، وبالإضافة الى ذلك ، ورغم الثناء الذى أغدقه ارازموس وآخرون على هذا « الحاكم الذهبى » (يعنى هنرى) ووجود بعض المتحمسين الفيوردين على التعليم من أمثال كاترين الأراجونية ، فإن ريتشارد نوكس ونفر من المقربين منه ، ورغم المثل الذى ضربه ولزى ، فإن الملك لم يظهر أكثر من قدر هين من الاهتمام بالحياة الأكاديمية ، فلم يهب أى عالم ما هو أكثر من الرعاية التقليدية (وأظننا لم ننس أنه ترأس بلاطا من جملة نواح أقل انفتاحا وأقل اتصافا بالروح العالية من بلاط أبيه) نعم لم يرث هنرى ولو ذرة واحدة من اهتمام جدته بالتعليم الأسفى . فلم يمن بأية جامعة الى أن اضطر الى اللجوء اليها لمؤازرته فى طلب الطلاق ، والظاهر أنه لم يزد غير جامعة واحدة لا غير (أكسفورد) . وبعد أيام قليلة من سقوط ولزى ، حدد المنشأتين التعليميتين اللتين أنشأهما الكاردينال (يعنى كلية الكاردينال فى أكسفورد ومدرسة الأجرومية فى ايزويش) . وفى ٢٢ نوفمبر ١٥٢٩ ، أسرع عملاء الملك الى المدرسة المذكورة آنفا ، وتظاهروا بالبحث عن كنز مدفون ، وجردوا المدرسة من تحفها المقدسة (من صحون وأردية وأوعية) . ثم شرعوا فى عملية قمعهم . وهكذا اختفت مدرسة الأجرومية التى أغدق عليها منشؤها الكثير ، اعتمادا على مخيلته الشخصية ورحابة نبوءاته . أنها مدرسة ، لو أنها لم تزال لما كان من المستبعد أن تنافس مدرسة سان بول ، وهى من المعالم الهامة فى تاريخ التعليم فى عصر التيودور . وبدلا من ذلك ، نقلت أحجارها الى لندن للاستفادة بها فى بناء أحد القصور الملكية فى وايت هول . على أنه بعد العديد من شهور القلق ، أمكن انقاذ الكلية القائمة فى أكسفورد . وكتب ولزى من منفاه الى هنرى يرجوه أن يتذكر خدماته المتواصلة الموجبة ، وأن يترك المنشآت التى شيدها بلا مساس ، وكتب الى مور ونورفولك وأروندل (*) وآخرين يرجوهم ضم صوتهم الى صوته . وفى أغسطس ١٥٣٠ ، حضر وفد من الطلبة

برئاسة العميد للتشاور والمك ، فقال هنرى لزواره بقدر ضئيل جدا من الاخلاص : « بالتاكيد . فنحن نرمى الى انشاء كلية مشرفة ، ولكن لا يلزم أن تصنف بمثل هذه الضخامة ، وبمثل هذه الفخامة ، كما يرغب مولاى الكاردينال » . واذاغ نورفولك خبرا مؤداه احتمال قيام الملك بتصفية الكلية ، وعدم السماح بما هو أكثر من الأرض التى تدر اكبر مصادر الهبات الموقوفة لها . ولكن الأمر انتهى - وكما قيل : فبفضل دفاع الدوق ، كتب للكلية البقاء على قيد الحياة ، وإن كان هذا قد تم بعد اجتثاث بعض منشأتها ، وتغيير اسمها القبيح .

لم تستطع الأديرة التزويد بشبكة ممتدة من المدارس فى طول البلاد وعرضها ، ولكن الكثير من هذه المنشآت قد أثبتت نفعها فى تهيئة مكان لتلقى العلم . فعلى سبيل المثال ، قدمت ايفشام وورنج وجلاستويرى العون لبعض المدارس ذات الحجم الكبير ، فالحقت « سان مارى » وورشستر ستا وعشرين فتاة من بنات النبلاء ، وقامت بعض الراهبات بتعليم صغار الفتيان، وآوت دور عديدة فصولا عديدة للدراسة بمستويات شتى للأغراب . وعندما وقعت الواقعة ، قام نفر كبير بالعيش كيفما اتفق . ومن ثم قبلت مثلا عدة كاتدرائيات ذات صبغة علمانية مثل كاتربرى وورشستر والى(*) طلبة مدارس الملك التابعة لها . وأكثرها تقريبا من المنشآت المجددة ، وليست من ثمار الخاصة الملكية ، وجاءت فى شكلها الجديد أصغر من أصلها الأول . وفى غير هذه الحالات ، استمرت المدارس فى البقاء ، أو بدت وكأنها من ثمار جهود ذاتية محلية . وفى شيربورن ، لم يقتصر الأمر على شراء المدينة كنيسة الدير من هبة الملك ، ولكنها أجرت دار المدرسة ، وعهد الى ناظرها السابق بالتدريس فيها . وبالمثل استبقى أهل المدينة « ابيتنجدون » ، وهى من المدارس التى كانت تتبع الرهبان فيما سلف . وفى سيرنستر ، وبعد أن اختفت من المدينة إحدى المدارس التى كانت تعتمد على دير وينشكومب (وأحدث ذلك ضررا بالغا بالمدينة) ظهرت للوجود بعد سنوات قليلة مدرسة أخرى تحت رعاية دير وينشكومب تنزود بما تحتاج اليه من الهبة المخصصة لمعهد الانشاد الدينى . بعد تغيير الغاية التى خصصت من أجلها ، واستمر ظهور المدارس - لفترة على الأقل - فى ردينج وبرايون . وفى وارويك وأوتيرى سان مارى ، اشترى أهل المدينة بعض الأراضى التى كانت فى حوزة الكليات المصادرة لاعادة انشاء مدارس الإبرشية ، مما ساعد على تفادى أكبر كارثة حلت بالنظام التعليمى بالمدينة ، واستغلت فيما هو أفضل . ومع هذا فقد ترتب على عمليات حل الأديرة الكثير من الخسائر والازعاج . وبالمثل

فقد أدى أقول نظام الأديرة الانجليزية ، وما صحبه ، الى تعرض الجامعات
 لأوقات عصبية عاصلة ، ولم تفلح كلية الملكة بكيمبردج في تجنب هذه
 الحالة المضطربة . ونجح الالتئاس الذي قدمته الى كرومويل في منحها
 الدير الكرمل (*). وفي ١٥٤٦ ، أنشأ هنرى كلية ترينيتي ، وبذلك
 جمع ثلاث منشآت قائمة في كلية جديدة واحدة منحها ما لا يقل عن دخل
 ست وعشرين دارا من الدور الدينية المنحلة . وأعيد انشاء كلية بكنجهام ،
 وسميت كلية ماجدالين ١٥٤٢ . وفيما بعد قام سير والتر ميلماي بإعطاء
 موقع الدير الدومينيكي للكلية الجديدة اسم « إيمانويل » . وانتقل جزء
 من دير الرهبان الرماديين (والذي نقلت أحجاره لانشاء كلية ترينيتي
 التي أنشأها هنرى) الى ملكية سيدني سوسكس (**) وبالمثل اكتسبت
 اكسفورد - بطريق مباشر أو غير مباشر - بعض المخلفات كقاعة
 السترسيان ، والتي كانت أصلا في دير سان برنار ، وآلت بعد ذلك
 الى كلية الملك (كلية الكاردينال قبل ذلك) وتحولت في نهاية المطاف
 الى كنيسة المسيح . وأخيرا وفي سنة ١٥٤٠ ، وهب هنرى وظائف
 الأستاذية ذات الكرسي في كيمبردج جانباً من دخل كاتدرائية وستمنستر
 لتدريس مواد اللغة الاغريقية والبرانية والقانون المدني واللاهيات والطب .
 غير أن جميع هذه الميزات لم تزد عن مآثر هيئة لا تقارن بما لحق التعليم
 الأعلى من لطامات على يديه ، فلقد أطيح بمبشرين من عمدة الكليات ،
 وقطعت رقاب اثنين من مستشاري كيمبردج (فيشر وكرومويل) وتسببت
 الأوامر الملكية في إلحاق البلبلة بالمناهج بعد أن استبعد تعليم اللاهوت
 المدرسي والقانون الكنسي ، كما أطلق ريتشارد لايتون ورفاقه العنان
 لتيار الفوضى والمنهجي عندما زاروا اكسفورد . للقبض على الفيلسوف
 هانس سكوت ، وأودعوه السجن المحلي ثم نفوه في نهاية الأمر بلا رجعة
 « حتى يكون عبرة لمن هم على شاكلته من فاقدي البصيرة » . لتلقى
 اللطامات من كل من هب ودب ، ولتعريف المقيمين بجميع المرافق العامة
 بما حل به حتى يكون عبرة لهم » . وبعد قليل فيما بعد أنبا لايتون سيده
 مجتهداً بأنه رأى باحة الكلية الجديدة مفروشة بأوراق منتزعة من مؤلفات
 سكوتس وآخرين ، وأنه راقب الريح وهي تهب الى جميع الأركان حاملة
 أوراقه التي تناثرت في كل حطب وصوب . وفقدت الجامعتان رهبانها
 وقاعاتها الرهبانية ، وكان من بينها اثنتا عشرة في اكسفورد ، وعانت

Sydney Sussex.

(*) Carmelite (**) (★★)

(★★★) هذه المنشآت هي Michael house و King's Hall

و Physwick Hostel .

الكليتان من نقص الأعداد بعد أن توقف تزودها بالطلبة التابعين للطوائف الدينية . وعلى الرغم من أن كتاب كرومويل (*) قد هدف على نحو جاد لتعديل الحياة الجامعية والتعليم، كما أثرت زيارة الدكتور لي (**) لكيمبردج وانتفع بالكثير من وصاياه ، إلا أن ثلاثينات القرن السادس عشر قد حملت في طياتها الكثير من الاضطرابات ، وتفسخت الجامعات ، وبلغ السيل الزبي ، مما دفع جامعة كيمبردج الى ابلاغ كرومويل ١٥٣٩ ، بانخفاض عدد طلبة الكلية الى النصف ، وإلى جانب ذلك ، فما كادت الكليات تبرا من السنوات العاصفة لانحلال المعاهد الدينية ، حتى واجهت لائحة الخدمات الكنسية ١٥٤٥ ، والتي منحت الملك حق حل كل مؤسسة في جميع الجامعات ، ومصادرة أملاكها . وكما قال ماتيو باركر - وكان يشغل آنئذ وظيفة مساعد المستشار : ان التهديد الحقيقي انما يأتي - فيما يحتمل - من الزمرة المحيطة بالملك « الذين كانوا يلحون عليه وينفَعونه لمصادرة أراضى الجامعات وممتلكاتها » ، وكانوا يقصدون بذلك استبدال ما لديهم من أراض وممتلكات بما هو أفضل منها . ان هؤلاء الذئاب المفترسة من المقربين من الملك - والذين سرعان ما حذر من دسائسهم الدكتور كوكس الراجع العقل بلجيت (***) - قادرون على اتهام هبات الكليات ومعاهد الانشاد الدينى والكنايس والجامعات . فالإتهام بالنهب يجب أن يوجه اليهم بصفة خاصة .

وحدث مسح للأراضى الزراعية التابعة للجامعة ، وتولى هذه العملية بعض المسئولين تحت اشراف رجال الجامعة ، وخشية مما قد يحل بهم بعد تطبيق اللائحة الجديدة ، فقد لاذ باركر وجامعة كيمبردج بالملك هنرى وباجيت على الفور لحمايتهم ، وكتبوا لهما رسالة بهذا المعنى ، وطلبوا العون. أيضا من كاترين بار التي كانت قبل ذلك بفترة قد ناشدتهم تزويد مدرستها المخصصة لأطفال الأميرة المالكة بمصائبح للانارة ، وأثبتت كاترين أنها صدقة كريمة ، « فناشدت جلالة الملك المتطف « لما لقرينها (الملك) من ميل « للارتقاء بالتعليم ، واتاحة الفرص الجديدة لذلك بدلا من نشوب القوضى فى مؤسساته الجليلة العريقة » ، وعندما قصت الجماعة المكلفة تقريرها الى هنرى فى قصر هامبتون فى ربيع ١٥٤٦ ، أعجب الملك بحسن تدبير الكليات ، ودعش لفضالة المنح المخصصة لها ، وأردف قائلا : « من المؤسف أن تمس هذه الأراضى على أى نحو يزيد الوضع سوءا . وهكذا شعر بعض الذئاب الشرهين (****) بخيبة الأمل

Injunctions.

Dr. Leigh.

Paget

Lupos quo dam hiantes.

(١.)

(٢.)

(٣.)

(٤.)

عندما أقدم الملك بعد أن تضرع سير توماس سميت أول أستاذ لكرسي القانون المدني لانقاذ الجامعات من السلب والنهب بعد أن كان متوقفا تقليه لأظافر كليات كيمبردج .

ويعتذر أن نصدق أن هنرى قد قصد أحداث أية أسامة للجامعات .
والحق أن هبساته السخية لكلية ترينتي واستحداثه لوظائف أساتذة لكراسى بعض المواد بالجامعات قد جعلته يحتل مكانة سامية بين أعظم الملوك الذين رعوا وكرموا كيمبردج فى تاريخها الحافل . وبوجه عام ، كان بقدوره الزعم بأنه وهب التعليم ما هو أكثر مما فعله أى ملك آخر لانجلترا ، ولكن ورغم صحة هذا الرأى ، ورغم استمرار الكثير من المستشفيات التى يرجع تاريخها للعصور الوسطى فى البقاء ، ورغم ما أجراه من اصلاحات وتحسينات لمستشفيات قليلة غيرها ، ورغم اعادته لانشاء معاهد الاديرة (الى جانب اقتداء بعض الأفراد به فى هذا الشأن) والجهود الشخصية لأهل المدن ، ورغم استرداد الاديرة قدرا كبيرا من الاموال التى انتزعت منها (ان عاجلا وان آجلا) لتمويل المشروعات التعليمية والمدنية والحربية ، الا أن هذا كله لن ينفي الحقيقة الثابتة بأن هنرى قد دمر وفسخ عشرات المنشآت التى كانت عظيمة القيمة للمجتمع ، بالفعل أو بالقوة . وإلى جانب ذلك ، فإن أخطر اتهام نزع البعض الى توجيهه اليه قد انصب ليس على ما فعل ، وإنما على ما أخفق فى فعله . وبالرغم من أن بعض المنجزات كانشاء ستة مراكز أسقفية وخمسة مناصب لاستاذية بعض المواد واحدى الكليات فى كيمبردج ، بالإضافة الى ما أنجزه من هبات أخرى ، تترك انطباعا آخذا فى ذاتها ، الا أنها لا تعد كثيرة اذا راعينا ما تجمع بين يديه من مال وفير كان بوسعه استثماره لانشاء صرح فذ لتنوير أبناء مملكته .

وارتفعت أصوات عديدة حينذاك تطالبه بأن يفعل ذلك . فقد التمس عبثا أحد أصحاب الشخصيات الرفيعة (الدكتور جون لندن بالذات) - وهو من الزائرين المكثين لبيوت الدين - تسليم دير الفرنسيسكان فى ريدينج الى مجلس المدينة لاستخدامه دارا للبلدية (نقابة المحرفين) . وبعد ذلك بقليل قلم وجاء يطلب فيه تخصيص دخل بيوت نورثامتون لمساعدة الفقراء والعاطلين فى المدينة التى كانت تمر بفترة ضيق اقتصادى . وطالب الأسقف لاتيير - دون جدوى - تخصيص دخل ديرى ووشستر للحفاظ على متروسة المدينة وجسرها وسورها . كما طالب (دون جدوى أيضا) بالحفاظ على بقاع الدوير (الدير الصغير) فى مالفرى الكبرى (لا لى يستخدم ديرا - معاذ الله -) وإنما لى يختم « أهداف التعليم والوعظ والدراسات والاستشفاء » ،

وطالب عدة بلدية لندن استخدام ديرى الكنيستين كمسكن عزل للمرضى أثناء تفشى الطاعون ، وتدخل المصلح روبرت غيرار (*) - عبثا - مطالبا بالدار التى خصصت له بوصفه رئيسا للدير فى سان اوزوالد لكى تصبح كلية « لرعاية الشباب وتوجيههم نحو الفضيلة والعلم » ، وتوسل راهب ايفشام وأهل البلدة بالمثل للسماح لهم بإنشاء كلية تقدم نوعا من التعليم . الحاجة ماسة اليه ، وإقامة دار بالضواحي لايوانهم ، وقبول هذا المطلب بالمثل بالرقص . وتقدمت جامعة كيمبردج بطلب مماثل الى هنرى ترجوه تحويل الجامعات الفارقة - آنثد - فى الخزعات الى كليات للدراسات العلمية . وفى ذات الوقت ، رأينا شخصية مرموقة كاللورد أوكل الذى جنى الكثير من وراء غنائم الأديرة يتضرع لكروموويل لانتقاذ ديرين عظيمين فى اسكس (**) ، لا لاستخدامهما فى غرضهما الأصلى . وانما لتحويلهما الى كليتين لتعليم الفقراء عملا يسد رفقهم مع تخصيص ماوى لهم فى هاتين الكليتين ، ورغم أن أوكل عرض مبلغ مائتى جنيه لكروموويل نظير العون للحصول على الموافقة الا أن التماسه ذهب فى مهب الريح ، فلقد صودر دير كوكلمستر (وشفق رئيسه) واستولى كروموويل على أحد الديرين لضمه الى غنائمه من الأديرة المصادرة .

وكتب المبجل دكتور كوكس فيما بعد الى باجيت : « سيدهش احفادنا لما فعلناه » وذلك بعد أن رأى الذئاب قتلهم فرائسها ، ولم ير حوله غير علم الاكثراث بالتعليم والمنجزات الجيدة ، وضرب هنرى بالذات مثلا مؤيدا لذلك . فقد قام بتشبيد قصر سان جيمس فى نفس الموقع الذى كانت تحتله دار لازار ، كما حول إحدى المصليات بعد أن طهر العاملين فيها فى مذبحه دموية الى مخزن للخيام وأدوات البستنة ، واستعمل الأحجار التى تخللت عن هدم بعض الأديرة فى بناء قصر جديد (***) الذى شيد فى موقع كانت تشغله إحدى الكنائس الأبرشية . وتحول بيت الله فى بورتسموث الى دار للأسلحة والنفائس . أما بيت الله فى دوفر فتحول الى حوش للخزائن الألفية ، فلا عجب اذا قبل رعاياه على هذه الأسلاب راضين مبتهجين .

وليس من شك أن الذئاب كانوا يمثلون أكثرية بمسدة التأثير ، ولبس من شك أنهم استقبلوا بالتهليل والترحيب ودموع الفرح الأموال الطائلة والنفائس التى كانت تملكها الأديرة الانجليزية فى العصر الوسيط

Robert Ferrar.

(١٤)

St John Colchester ودير St Ouyth (★★)

Nonsuch قصر (★★★)

والتي هطلت عليهم اما كهدايا او بيعت لهم او استأجروها . فلم يكتف هنرى بالاستسلام للشهوات الشائعة ، ولكنه اصطنع اهتماما لم يسبق له مثيل بالنظام الجديد . ولو أنه حرص على مراعاة صيحات الاتجاه الموجب الخلاق المعادى للكليرومية ، ولو أنه اقتدى بما حدث قبل ذلك فى تاريخ انجلترا ، ولو أنه وقف موقفا مشرفا ونفذ وعوده المتشامخة ، لأمكن آنئذ استثمار نسبة كبيرة من ثروات الأديرة فى أوجه مماثلة لما فعله أمثال فيشر وولزى ، ولما التمس أشخاص مثل ستاركى والدكتور لندن والأسقف لاتيمر تخصيصها له . ولو أن الملك ساند بكل قواه مبدا الاستقامة والتعفف فى النواحي المالية ، لهلل له الشعب الذى كان يشعر بامستهواه كبير نحو الهيومانيين ورجال الكومنولث ، والذى أبدى استعدادا - رغم شراهة الملك - لمساعدته فى القضايا الكبرى . غير أن هنرى تجاهل بالفعل هذه الناحية ، فهو لم يك واحدا من المتخورين ، ولم يعتنق الا القليل مما آمنت به الهيومانية ابان العهد التيودورى ، ولم يشعر بالحرارة التى كانت تشتمل فى أفضل أمثال ارازموس او لاتيمر . فلقد جرى التصرف فى أراضى الأديرة - وبخاصة ما بيع منها - ببراعة فائقة ، ودفع من منحوا هذه الأراضى ثمنا مجزيا . اذ كانت الأرض التى انتقلت اليهم تخضع لضريبة العشوريات التى كان يحصلها أحد القربين من الملك ، وزاد الطين بلة للمستحقين ذات الأثر الرسمى المستحقة لمجلس الحى ، فلا عجب اذا ترتب على السيل المنهمر من المبيعات خلال أربعينات القرن السادس عشر والذى أطاح بثلاثى ممتلكات الكنائس والأديرة ، وبعد موت هنرى (١٥٤٧) أيلولة جانب من الدخل للنتاج بالرغم من اضطرابه من أثر الحاجة الى مال سريع الى المخاطرة بالتنازل عن جانب من رأس المال الأصل ، غير أن الناحية التكتيكية فى العملية شئ ، والناحية الاستراتيجية شئ آخر . فلم يقتصر الأمر على اخفاق هنرى فى الاستعانة بالمال الذى وقع فى أيديه لتقديم خدمات سخية لقضية التعليم والعدالة الاجتماعية أو الدين ، وإنما حدث ما هو أسوأ . فلقد بدد هنرى المال فى الصرف على نفس القضية التى كان يمتثلها أمثال ارازموس ومور أشد الحقت ، يعنى على الحرب العقيمة من أجل الجاه والمظهريات ، أى فى جوانب المباهاة التى عرفت عن الأنظمة الملكية . فقد استنزفت ثروات حقبة الصلاح والتقوى (أو معظمها) - وكل ما تعزز به انجلترا - فى ميادين الحرب فى شمال فرنسا . ولعل أحد الرعايا الأجرياء من أصحاب الألمية هو الذى كتب (ربما فى خمسينات القرن السادس عشر) : ألم يكن الأفضل هو تحويل إيراد الأديرة لبناء المدن وتحقيق قهر أكبر من العدالة ، بدلا من ترك هذا الدخل لكى يتصرف فيه الملك وفقا لمشيئته .

ولم يمض وقت طويل حتى تصاعدت الصيحات المريرة وليست
الشعور بالاحباط من شعاع الضامعين فيما هو أكثر وانطلقت في نهاية
الأمر من المتابر والصحف الأكثر تحررا في السنوات الأولى من حكم
ادوارد أصوات غاضبة ممن يدعون « برجال الكومنولث » من أمثال
هيو لاثير الذي لا يكل ولا يمل ، ومن الراهب السابق هنري برنكنو
(المعروف باسم رودريك مورس) والناقد الاجتماعي روبرت كرولي ،
ومن الوعاظ وعلماء اللاهيات مثل توماس ليفر وتوماس بيكون وجون
هيلز - الذي كان مجرد قس في هاناير - ولما كان هؤلاء الأشخاص قد
عرفوا بولعهم بتصعيد هنات الآخرين بحثا عما فعلوا من أعمال تفضي
الآلة ، وتباعد عن الإنسانية ، وعرفوا بتمقيهم لمن ضربوا عرض الحائط
واشتهروا بالاجحاف ابتداء من طائفة اللوردات التي عرفت بشراستها
وابتزازها للفقراء وارغامهم على دفع ما يطلب منهم من مال بعد تمزيقهم
وتجريدتهم من أملاكهم وحبسهم في الحظائر - الى الأساقفة وطفائهم
وتلاعبهم بالقانون وأسراره وغرائبه . فانهم عرفوا أيضا بتنديدهم بفض
يخدع حركة الإصلاح الديني والآمال المريضة التي عقدوها على هذه
الحركة ، وفي الماضي رأينا كتابا ابتداء بلانجلاند فصاعدا ينبذون رجال الدين
والقسس الشرهين والحقى من رجال الدين ، والرهبان بوجه خاص ، لأن
كثيرين منهم قد نأوا بعيدا عن الآباء المؤسسين لمقائدهم التي تدعو للمثل
الأعلى للفقير والتواضع . أما الآن فقد اتضح أن النهم البشع عند هؤلاء الملوك
والأعيان والعوام الذين انتقلت اليهم ممتلكات الاكليروس أشد نخبسا من
مصاىي السوء الذين حلوا محلهم ، وتناضل منقلبو العهد المهد القديم (البائس)
ضد المستجدات بصنف أشد ، بل وامتلات قلوبهم بالحسرة على أيام الأديرة
واستعملوا في التعبير عن ضيقهم نفس العبارات التي جاهر بها فيما مضى
روبرت آسك . كما نسب ييكون (*) في كتابه عملية حل الأديرة ، لأنها
أتاحت الفرصة للأغنياء لاضطهاد الفقراء على نطاق أوسع مما جرى فيما
مضى . ووصفوا بالمساريع (جمع يسروع) لأنهم دخلوا أراضي الأديرة ،
وأظهروا بفضهم لاسم الرهبان والراهبات والأساقفة . الخ ، ولكنهم
استمعدوا لأنفسهم على ما كان عندهم من خيرات . ولكن بينما كان
العاملون بالأديرة ينهضون بواجبات إيوا الأغراب وكانوا يؤجرون مزارعهم
بأثمان معقولة ، ورعوا المدارس وعلمو الشباب القراءة والكتابة ، فأننا
رأينا محدثي النعمة من المفتصبين لم يفعلوا أى شئ من هذا القبيل .
وصاح توماس ليفر زاجرا الملك الجند لأن « حال انجلترا لم يبلغ فى أى
فترة من الفترات مثل هذه الحالة السائدة فى الحاضر . ولقد شعر الملك
بقدر كبير من الاحباط . فبعد أن انتزع كل هذه الأراضي وهذه الأموال

الوفيرة من الرهبان والراهبات والكليات والأديرة ، وكان ينوى الاستعانة بها في خدمة جميع الضرورات والمهام - وبخاصة اغاثة الفقراء ونشر التعليم ، - تعرض كل شيء للفساد ، وانحط التعليم وانكسبت مخصصاته ، ولم يبتز أحد غيركم . وقد أحد من استطاعوا النجاة من العوام أن الفقراء من عامة الناس كانوا يتوقمون الخلاص من ماناتهم ، ولكن ، وا أسفاه ، لقد أخفقوا في تحقيق ذلك ، وهم يعانون الآن من الشح والفقر أكثر مما مضى . ففي الأيام الضاربة . كانوا يلقون عناية في المستشفيات والملاجئ عندما يأتون إليها . أما الآن فانهم يرقدون في الطرقات حيث يموتون جوعا . ومن واجبتنا أن لا ننظر الى هذه التوجهات على أنها قد عبرت تعبيرا صحيحا عن الحقيقة ، ، أو على أنها تحليلات علمية للأحوال التي سادت آنئذ ، أو مسبباتها . فلقد بالغ ليفر وآخرون (ربما على نحو يثير التقرز) في وصف اضمحلال التعليم وتداعي ثوث الفقراء . وما استهجنوه ووصفوه بالشح وقسوة القلب فحسب ، يحتمل أن لا يتجاوز كونه رغبة مشروعة من الملاك ممن يكافحون من أجل الصمود أمام التضخم وتحسين أحوالهم برفع قيمة الإيجارات واقسامة الأسوار . الخ . ولعل الصورة المشرقة التي رسمها يكون للرهبان الطوفين في سالف العصر والأوان قد ناسبت أغراض الدعاية بين عامة الناس ، ولكنها اتصفت للأسف بالتضليل . وليس هناك ما يبرر افتراض أنه لو استمر « المتدينون » في البقاء لما أقدموا على ارتكاب عمليات اضطهاد شبيهة باخلافهم من عامة الناس . ومع هذا فانهم تصايحوا بأصوات دالة على الاحباط المرير بعد أن اكتشفوا تحول الحلم الى كابوس فظيع .

وقبل ذلك بسنوات ظهر هجاء طريف لأحد الكتاب (٦) الذي ناشد في معرض كلامه الكتاب ضمن أشياء أخرى على مواصلة تجريد الكنيسة من نزواتها . وحى العملية التي بدأت بالهجوم على المتدينين : « عليكم أن تبدأوا بالخلاص من جماعات الانشاد الديني الفارغة وجميع معاهد الكنيسة المتعجرفة ، وأن تتخلصوا بالخصوص من الأساقفة الذئاب ذوى المخالب » . ولكنه سرعان ما تذكر ما حل بمتلكات الأديرة ، ومن ثم أردف قائلا « لصالح هذه الأديرة والكليات والأساقفة ، بالله عليكم ألا تقتنوا بأحد عند توزيع ممتلكات الأديرة وأراضيها . ولكن عليكم أن تنظروا - لو أردتم أن تعملوا - الى الألمان وإيمانهم بالمسيحية في هذه الناحية . فهم لم يقسموا أمثال هذه الممتلكات والأراضي على الحكام

والنبلاء والأغنياء - الذين لم يكونوا بحاجة لذلك في ذلك الحين . ولكنهم وضعوا هذه الأشياء في خدمة الكومنولث ورعاية الفقراء تبعاً لما جاء في الكتاب المقدس . » وإذا كان برنكلو قد بالغ في الإشادة بفضائل الإصلاح الديني في أوربا خارج إنجلترا ، إلا أنه ارتاب أشد ارتياب في وصف ما حدث هناك بأنه أفضل كثيراً مما جرى أيام هنري . فماذا يا ترى كان سيقول ذلك اللوثري الكبير روبرت بارنز (*) لجموع الشعب التي خرجت للتفرج على عملية احراقه في سميثفيلد ومنع الجهر بأية كلمة باسم الشريف ؟ لقد توسل للسماح له بتقديم خمسة مطالب إلى الملك : المطلب الأول . حيث أن جلالته وضع بين يديه جميع خيرات الأديرة ومواردها . . . ولكن الشريف قاطعه . ولم يستطع بارنز عندما حدث الاضطراب أن يفعل أي شيء غير قوله : « هل يرضى الله إذا أقدم جلالته على منح الخيرات المماثلة إليها كلها أو بعضها لراحة رعاياه المساكين ، الذين هم حقاً في أمس حاجة إليها » . واستطاع أكمل كلامه بذكر البنود الأخيرة التي تضمنها تضرعه - بأن يقوم هنري بالضرب بقوة على أيدي المسيحي الصحيح . . . غير أن التماسه الأول عن أراضي الأديرة قد حجب مقترفي الزنا والمطاعة وعقاب من يحتشون العهد ، وأن يرعى الدين الشريف « العصبي » . فهل كان بوسع بارنز أن ينفخ البوق داعياً مولاة لفعل الخير على غرار المتنورين ؟

لعل كرولي هو أفضل من يتكلم في نهاية هذا العرض - فهو من أصحاب المشاعر الجياشة . ولقد دبح يراعه صفحات استهجان لفظية للشراهة والشهوة يستأهل من أجلها أن يدرج إلى جانب لانجلاند ومور والحفارين (***) ، وكارل ماركس ، أي أولئك الرسل المظالم للمدالة الاجتماعية . وبدلاً من أن نختتم هذا الفصل بفقرة عاصفة مؤلف كبير يطرح الفكرة المألوفة للرعاية المسيحية ، ويدعو الأغنياء إلى النعم على مظالمهم ، وما الحقوه من أذى للفقراء من عامة الشعب ، وأن يكشفوا عن اعتمادهم على المحبة ، وأنهم أخوة ينحدرون من أب واحد ، وأعضاء في جسم واحد . فلقد آثرنا أن يكون الختام ابيجراماً رصينة من الشعر يصح الاستشهاد بها :

Robert Barnes.

(*)

(**) The Diggers طائفة إنجليزية ظهرت في ظل الكومنولث . وسعت بهذا الاسم لمحاولتها العمل الجماعي المختار للارض وفلاحتها . وأمن الحفارين بالمساواة الاقتصادية والاجتماعية للغير . ولقد أثقت حركتهم الحكومة التي قامت بمحاربتهم وقتلتهم في مارس ١٦٥٠ .

بينما أنا سائر وحلى
أتأمل ما قام به
عظماء الملوك
فى زمانى
خطرت ببلى الأديرة
التي رأيتها يوما ما
وصودرت جميعا
باسم القانون

★★★

يادبى (فكرت حينذاك)
لقد سنحت الفرصة يوما ما
لفرس العلم
وفضح الفقر

★★★

فالأراضى والجواهر
التي كانت موجودة يومئذ
الم يكن بوسعها خلق دعاة صالحين
لعلها كانت ستصبح مصدر هداية

★★★

لعامة الناس الى الصراط المستقيم
ممن انحرفوا بعيدا الآن
ولعلها كانت ستطعم المحرومين
ممن يتضورون جوعا كل يوم .

فيالها من كلمات مقلقة ! .. لقد كتب سفير فرنسى فى انجلترا
يصف هنرى : انه رجل رائع ، ويلتف حوله شعب رائع ، ولكنه ثعلب
داهية . وقال لوتر : « سيفدو يونكر هاينتز الها ويفعل كل ما يشتهى » .
فلعل هنرى كان لا يدري بما يجرى ولا يتحمل أية مسئولية شأن الكثير
من الملوك . غير أنه قلما أثبت الافتقار الى الدراية والمسئولية عند أى
ملك أنه يكبد شعبه تكاليف باهظة . وبوجه عام فإن الأمر سيان .
أما هذه الكلمات الحزينة المثيرة للأسى فقد صدرت ، فى ٣١ يناير ١٥٤٧ .
من مستشار الملك بعد أن دهمه المصاب ، عندما أعلن للوردات بأن الملك
الذى كان يخشى بأسه ويخشونه جميعا ويقدرونه قد فارق الحياة .

المراجع

- Patrick Collinson, Archbishop Grindal 1519-1589 (1979).
- Claire Cross, Church and People 1450-1660. The Triumph of the Laity in the English Church (1976).
- A. G. Dickens, The English Reformation (1964).
- G. R. Elton, Reform and Reformation : England 1509-1558 (1977).
- Christopher Haigh, Reformation and Resistance in Tudor Lancashire 1975.
- Felicity Heal, of Prelates and Princes : A Study of the Economic and Social Position of the Tudor Episcopate 1980.
- Richard Marius, Thomas More 1984.

النساء وعهد الإصلاح الديني

جين دنسي دوجلاس

عدلت حركة الإصلاح النظرات المعاصرة للنساء والزواج . فبعد ان اعلنت مساواة « قساوسة جميع المؤمنين » بين المسيحيين ، فانها رفضت الاعتراف بوجود لوائح منفصلة للسلوك ، بعضها لالكلموس والبعض الآخر للكافة ، ولم يكف البروتستانت باعتبار الزواج والاتصال الجنسي عملين خيريين ، يرضى عنهما الله ، ولكن نظر ايضا الى الحياة الزوجية على انها اسمى مكانة من الزهد والتبخل في اللاهوت البروتستانتي والممارسة البروتستانتية ، واصبحت المرأة - لا الذير - هي « المدرسة للحقة للايمان » ، واستمر النساء يفتخرن لأزواجهن ، ولكن الحب الطبيعي والمعاشرة انغذا الصدارة في الزواج ، وحظيت المسئولية العائلية عن تفسير حياة البيت احتراماً جديداً ولقاء جديداً .

واتاحت حركة الإصلاح فرصاً تعليمية جديدة للنساء والأطفال على السواء ، ساعد التشديد على أهمية الحياة الأسرية على جعل موافقة الأبوين أمراً هاماً في الزواج . أما أبعد التغييرات أثراً في قانون الزواج فكان الاعتراف بالحق المتبادل للطلاق وإعادة الزواج ، وهو أمر لم يسمح به بتاتا في كنيسة العصر الوسيط .

ويؤكد رد الفعل الكاثوليكي لانطلاق البروتستانتية للأديرة ، ما تركته حركة الإصلاح من آثار على النظرات المعاصرة للنساء والجنس والزواج . فلقد استحدثت حركة الإصلاح بعض النساء على المشاركة في مستوى جديد من النشاط السياسي ، وخلقّت مسئوليات دينية جديدة لكثيرات منهن ، ولهى الجبهة الداخلية ، كانت الحركة تحرورية حقاً ، وإن كانت محدودة ، في عقول كثيرين ممن انضموا اليها .

أحدثت حركة الإصلاح بعض تغيرات أساسية في أسلوب نظرة الكنيسة الى النساء والزواج ، وتأثر بها المجتمع من قريب ومن بعيد .

تأليف : Women and the Continental Reformation
• (1976) Religion and Sexism Jane Demsey Douglass

ولقد كتب رولاند بنتون : « لقد كان لحركة الإصلاح الدينى فى رأى أثر كبير على الأسرة ، فان تأثيرها على المجالين السياسى والاقتصادى » .

ولقد اهتمى لوتر فى دراساته التوراتية الى بينات عديدة اقنعت به على بعض الكنيسة الكاثوليكية للزواج . فحتى منذ سقوط آدم وحواء ، فان الله قد قصد بالزواج ان يندو امرأ طبيعيا للكائنات البشرية . فلهذا الزواج هو المثل الأعلى ، ومن ثم فيتمتع ان لا ينظر الى الحياة الزوجية على أنها الاحط اخلاقيا من العزوبة ، كما زعم لاهوت العصر الوسيط . واتجه النظر بعد لوتر الى النساء والجنس على أنها خيران أساسا ، وعاد الهجوم الذى استتبع ذلك على المؤسسات الرهبانية بنتائج عميقة اجتماعية واقتصادية ، وغدا البيت هو المحور الجديد للدور الدينى للمرأة .

وسنبدا هذه الدراسة بعرض مقتضب للاهوت الجديد الذى تضمن رفض البروتستانت التفرقة بين الحياة وفقا لنواميس الطبيعة ، والحياة وفقا للمعايير المثالية للتقوى (كما وردت فى انجيل متى) يعنى تعاليم تبرير الوقوع فى الخطيئة فى نظر الله ، والتكفير عنها عن طريق العناية الالهية من خلال الايمان بالمسيح وممارسة الشعائر المترتبة على ذلك ، وستنظر هذه الدراسة فى دور المسيحي فى المسالم وقسومية جميع المؤمنين . ثم تتركز بعد ذلك تركيزا مباشرا على نظرة الإصلاح الدينى للزواج والنساء والبيت بعد الاستعانة ببينات مستقاة أساسا من لوتر فى فيتنبرج ومارتين بوتر (١) المصلح الدينى الألمانى فى ستراسبورج وكالفان فى جنيف .

ويتناول القسم الثانى بعض النتائج العملية لهذه الأفكار فى مجالات قانون الزواج والتعليم والحياة الكنسية ، وفى نطاق التكوينات المألوفة للبيت والكنيسة ، التى كان يترأسها الرجال - كما كان الحال منذ الأزل - استطاعت النساء رغم كل ذلك النظر الى واجباتهن القدسية نظرة مختلفة ، واكتشفن واجبات جديدة لأنفسهن .

وفى القسم الثالث سنبحث دور النساء فى حركة الإصلاح الدينى . كما رأيت من منظور راهبة فى جنيف هى الأخت جان دى جوسى التى دونت مذكرات عن السنوات المضطربة التى شهدتها المدينة من ١٥٢٦ الى ١٥٢٥ .

(*) Martin Bucer (١٤٩١ - ١٥٥١) راهب بومبيكى تولى عن مباحث كاثوليكية وتزوج ١٥٢٢ وأقام فى ستراسبورج .

لاهوت جديد للزواج

■ **دلفس الثاموس الداعي الى الكمال في انجيل متى** • فرق اللاهوت الوسيط بين الحياة المسيحية وفقا لمعناها الأصلي ، والحياة وفقا للثاموس الداعي للكمال ، ويعنى النوع الأول طاعة قانون الله ، ويتقده به جميع المسيحيين • واكتشف المسيحي العادي قدرا كبيرا من الصعوبة لتحقيق هذا المطلب • أما النوع الثانى فهو دعوة أسمى لا يقدر على تحقيقها سوى قلائل ، لأنها تطالب بالبتولة - ضمن ضوابط أخرى - ولها ثواب أعظم عند الله • واستبعد لوتر منذ بواكير دعوته الإصلاحية هذه التفرقة بوصفها غير محتملة • ورأى استحالة وجود طبقتين أو فئتين من المسيحيين بين الممدين • فجميع الشرائع المنزلة من عند الله مقيدة للبشر جميعا - واستشهد لوتر ببعض الوصايا العسيرة التنفيذ كوصية (حب أعدائك - التى وردت فى انجيل متى : ٤٤) ، وصيق واعتبرت ضمن ثاموس الكمال •

■ **تبرير دور العناية الالهية عن طريق الايمان** • ولكن مهما كانت درجة تعيد الجميع بالقانون فانه من المستحيل التزام أى شخص بتنفيذ ما نص عليه ، بغض النظر عن قدامته ، كما ذهب لوتر • فلولا عناية الله ورعايته لما وجد من يرغب فى اطاعة ارادة الله على الإطلاق ، ولكن حتى الشخص المسيحي - الذى يبدو فى نظر الله قد اتبع الصراط المستقيم الذى يطالب به الايمان ، فانه يظل فى الوقت نفسه مرتكبا للخطيئة • وليس بمقدوره أن يطالب بثبوت من الله ، وكأنه يستحقها - مهما كان نصيب عمله من القيمة الدينية •

والأفضل هو أن لا يشغل المسيحي الذى يثق فى وعود الله له بالحياة السرمدية باله بمسألة الثواب والجزاء • فعندما يشكر المسيح أنعم به عليه ، فانه يفيض بالمحبة ، ويشعر بالقبضة وتحرره من أى قيد عندما يختم أقرانه • ويذكر كيف أصبح المسيح خادما ، ومات من أجل المخطئين من أمثاله ، فلماذا لا أفعل أنا الآخر عن طيب خاطر كل ما أعرف أنه سيسر الله ويرضى عنه فيغفر قلبى الشعور بالابتهاج ؟ ومن ثم فأننى سأهبط نفسى لجارى على غرار ما فعل المسيح ، ولما كان هذا الشخص المسيحي متحررا من أى حاجة للالتزام بالواجبات الدينية الخليفة بالثواب ، فانه يقرر أن يعمل ما يراه ضروريا وناقما لجيرانه •

■ **الأسرة كمدرسة للإيمان** • وهكذا يقبل المسيحي الذى لا يتلقى أية نعمة غير ايمانه بالمسيح ووعوده بالخلاص على العالم للقيام بدور فعال تسوده المحبة التى تلقاها ويسمى لعبها فى كل ما يراه فعلة لمواجهة

احتياجات البشر . وهذا هو دور القديس ، وأعظم مقام يمارس فيه هذا الدور هو الأسرة ، ومن بين الأفكار الدائمة التكرار في تمقيب لوتر على سفر التكوين قوله :

« ان الأساطير او حكايات القديسين التي تروى عن البابوية لم تكتب وفقا لمعايير الأسفار المقدسة . فما قيمة أن ترتدى قلنسوة أو تصوم أو تضطلع بعمل شاق من هذا القبيل بالمقارنة بالمتاعب التي تترتب على الحياة الأسرية والتي نهض بأعبائها القديسون ، معنى البطارقة . الميجلون » .

وعندما وصف موسى حياة أبى الأنبياء الأجلاء (سيدنا إبراهيم) فإنه لم يخترع صورة راهب حافلة بالمعجزات ، ولكنه صوره كأحد العوام الماكفين على شئون أسرهم . لأنه كان متزوجا ، وكان لديه أبناء . ولا يفهم الباباويون هذا الضرب من القداسة لأنهم لا يدركون كيف كانت طبيعة إيمان إبراهيم ورييكا مثلا طيبا على ذلك ، لأنها كانت الى جانب قداساتها . أما طبيعة مصنوعة من لحم ودم ، أى ليست مصنوعة من مادة أخرى غير المادة التي صنعنا منها . فلقد عرفت المعاناة ، كما عرفت الفواية معا . ومن هنا رأى لوتر في الزواج مدرسة للإيمان « يتعلم فيها القديسون كيف يعيشون اعتمادا على الإيمان ، في ذات الوقت الذي يكافحون فيه لحل المشكلات الدنيوية ، كالتصير عن الود والاعتراف والولاء ، وغسيل (الكافولة) واطعام الأسر ، وتهذيبها ، ومواجهة العواقب التي قد تترتب على موت المستنير أحيانا وموت الأطفال في أغلب الأحيان » .

● دور المسيحي . نعم لم يعد دور المسيحي قاصرا على الحياة الدنيوية ، وشغل وظائف الكهنة والربحان . فلقد اعتقد لوتر ، أنه كما يستطيع الحاكم الدنيوي بفضل الإيمان النهوض بعبور « المسيحي » في العالم ، كذلك بمقدور رب البيت أن تقبل ذلك أيضا . فعلى الزوجة أن تدرك أن مهامها المتعددة كترعاية الأطفال وتقديم المون لزوجها ، أو طاعته ، من « أصمى الأعمال التي لا تقبل نغامة عن الذهب » . وعندما تمر الزوجة بتجربة مثل الولادة ، فيجب أن لا تشجعها على تحمل الأوجاع بتذكرتها خرافات حمقاء عن القديسين ، بل علينا أن نقول لها : « تذكرى يا عزيزتى جريتا أنك زوجة ، وقد كرمك الله بهذا الدور . فعليك أن تقبل على العمل وفق إرادته وأنت منشرة الصدر » . « وافعل كل ما فى وسعك لولادة الطفل . ولكن إذا لاقيت حثثك فاعرفى ان ميتتك كانت مينة سامية ، تبعا لمشيئة الله » . ويباين لوتر موضعا بين دورها الذي رسمه الله والأفعال « الدنيوية » :

« اذا رغبت ربة الأسرة أن ترضى الله وتخدمه فعلها أن لا تفعل ما اعتاد البابويون فعله ، يعنى الجرى الى الكنائس والصوم والاكتاف من الصلوات . ولكن عليها أن ترعى الأسرة ، وأن تربي أطفالها وتهذبهم ، وأن تقوم بواجبها فى المطبخ . فلو فعلت ذلك يروح مؤمنة باهن الله ، فانها بذلك تكتسب القداسة والبركات » .

● **تفوق الحياة الزوجية** ● وعندما تحمس لوتر للزواج ، فانه تجاوز التاكيد بانه منحة خيرة من الله وأن « حالة الزواج ليست مجرد حالة مسلوية لباقى الحالات الأخرى » ، ولكنها تتميز عليها جميعا ، « سواء كان الأزواج ملوكا أو حكاما أو أساقفة ، لانها ليست حالة خاصة ، ولكنها أكثر الحالات عمومية ونبلا » ويستشهد بكلمات يسوع : « ألم تقرأوا أن الخالق قد خلقنا من البداية ذكورا وإناثا ؟ لهذا السبب سيمتلك الرجل أباه وأمه ، ويتحد بزوجته ويؤلفان معا شخصا واحدا ، وسيصبح الاثنان جسدا واحدا » . (متى ١٩ : ٤ - ٥) . وهى وصية لا تختلف من حيث القوة عن الوصايا التى تحرم القتل والزنا . « عليكم بالزواج ، فعل الرجل أن يتخذ زوجة وعلى المرأة أن تتخذ زوجا » .

■ **امكانية العزوبة الطوعية** ■ ولكن فى أحيان أخرى ، اعترف لوتر بانه الى جانب أولئك الماجزين جسمانيا ، هناك آخرون لديهم القدرة على حياة العزوبة . ومن حقهم العيش كذلك ، ولكن عليهم أن لا يلمنوا البيت ؟ . ويؤمن لوتر أن هذه القدرة نادرة ، ويسلم كالفان أيضا بأن نعمة العزوبة هبة من الله :

« خص بها أشخاصا بالذات ، لاعدادهم لدور ما . فلا تدعوا أى انسان يزدري الزواج عن طيش ويصفه بانه بلا نفع أو زائد عن الحاجة . ولا تدعوا أحدا يتطلع للعزوبة الا اذا توافرت له القدرة على العيش بلا زوجة . أيضا لا تدعوه يستسلم فى هذه الحالة لراحة البدن والاسترخاء ، فعليه فقط ، بعد أن تحرر من هذه الصلة الزوجية أن يكون أكثر تهيؤا واستعدادا للنهوض بجميع واجبات التقوى ، ولما كانت هذه النعمة قد وهبت لكثير من الأشخاص لفترة محددة فحسب ، لذا فعليكم أن لا تشجعوا الجميع على الامتناع عن الزواج الا اذا كان قادرا على عدم اساءة عزوبته واذا أخفق فى تحقيق هذه القدرة على ترويض الشهوة ، فدعوه يدرك أن الرب قد فرض عليه ضرورة الزواج » .

لا يخفى أن امكانية العزوبة هبة من الله ونعمة ، وليست من بين الحالات التى تتحقق بتحكم الانسان فى شهواته . فلها دور على فى الحالات التى قد يعوق فيها الزواج الشخص عن ممارسة دور بالذات .

ولا دلالة لها على سمو الخلق • ويتعين أن تمارس مع توقع أن لا تتجاوز الحاجة إليها أكثر من فترة مؤقتة ، لا على أساس أنها عهد يدوم مدى الحياة •

● **الزواج والاكليروس** • ولم يقر العرف البروتستانتى دفع الاكليروس للتقيد بممارسة المزموبة • ففي الواقع أنهم رأوا في العرف القديم الذى أباح زواج رجال الدين في الكنيسة كلها وفي استمرار ممارسة الزواج - على الأقل بالنسبة لصفار الكهنة في الكنائس الشرقية - سابقة ممتازة لكي يقتدى بها الرعاة الدينيون المتزوجون • ورفضوا من حيث المبدأ تعهد أى شخص بالمزموبة • وفي بواكير عهد الإصلاح الدينى ، شعر القسيس بالحاجة الملحة للزواج حتى يتعرفوا على ما يحدث عند تطبيق نظرتهم اللاهوتية الجديدة للزواج •

● **قسوسية جميع المؤمنين** • وكان أحد الأسباب التى دعت الى عدم توقع اتباع الاكليروس لمييار مختلف عن معايير عامة الناس هو المفهوم البروتستانتى الجديد لمعنى الكنيسة • فلقد فهم لوتر استنادا الى الايمان بدور المسيح والتصديق أن على المسيحيين أن يراعوا : « اننا باعتبارنا شركاء له في الاخوة وميراث الملك ، فاننا شركاء له أيضا في الدور الدينى • وبمقدورنا أن نتأسى به بالاعتماد على روح الايمان فنقول له عندما نظهر أمامه « يا أبانا » وأن يصل كل منا من أجل الآخرين • وأن نتقبل كل ما نراه عندما نرى القسيس يؤدونها بحكم وظائفهم » •

والأكثر من هذا أن لوتر قد ضمن تعاليمه بصفة خاصة تعليم كل شخص للآخرين كل ما يتعلق بالله • ودعا كالفان أيضا الى مبدأ مسئولية جميع من يتبعون الكنيسة عن مهمة التهذيب العام • كل بقدر نصيبه من العناية الالهية ، مادام يؤدي هذا الدور على نحو منتظم وقور •

علينا أن نلاحظ أن قداسة (قسوسية) جميع المؤمنين لم تدرك أساسا على أنها وساطة أو شفاعة مسيحية لصالح الشخص أمام الله • ولكن نظر إليها في الأرجح في سياق المجتمع ، أى كشافعة شخص لآخر ، وعلى أنها قائمة على تعريف كلمة الله للآخرين • غير أن هذا الاتجاه لم يحل دون الاعتراف بضرورة وجود قسس مرسمين في التيار الأساسى لحركة الإصلاح الدينى ، ورئى من أجل النظام العام انتقاء أشخاص عاديين مدربين على الحمل لصالح المجتمع لتسفل وظائف عامة لإدارة شعائر العبادة والمقاسمات والوعظ ، شريطة توطيد القاعدة اللاهوتية التى تنص على المساواة فى المسئولية بين الاكليروس وعامة الخلائق ، ومن بينهم النساء •

● **ضد مختقري النساء** ● وبعد أن نظر الآن إلى حالة الزواج على أنها
 اسمى أسلوب لحياة الكليروس وعامة الناس على السواء ، فلا غرو إذا رأينا
 لوتر تواقا لشجب البابويين^{٥٠٠} وجميع من يزدنون الاناث ، وفي الوقت
 نفسه استشهد البروتستانت بأمثلة الآباء والقديسين ممن تزوجوا ، وإزدان
 بفضلهم اسم الزواج الذي ندد به العالم عن بكرة أبيه واستهجنه ، كما
 نلاحظ عند الشاعر جوفينال^(*) والشاعر مارتينال^(**) ، ويعترف لوتر
 بالخطايا التي تروى عن بعض نساء في التاريخ ، خصوصا حواء ، ولكنه
 ألح على وجوب مراعاة الانصاف عند الحكم عليهن وعدم ارجاع ذلك إلى
 الجنس فقط ، لان الخطيئة هي تقع فيه الرجال والنساء على السواء .
 وعلى الرغم من أن ملاحظاته لا تحمل أى تأنيب ، إلا أنه يطن أن الاناث
 « من الجنس الأضعف ، اللتي يكمن في روحه وبدنه العديد من الرذائل »
 ولكن هناك حسنة واحدة تفقر لهن جميع هذه الرذائل وتطفى عليها :
 الرحم والولادة .

لقد اعتقد لوتر ان اسم حواء وحده يكشف عن دورها المجيد كأم
 لجميع البشر : « لقد خص الله المرأة بدور خلق البشرية جمعاء ، يعنى
 النهوض بعتيقات الحمل والولادة ورعاية الأطفال وتهذيبهم وخدمة الزوج
 وإدارة شئون المنزل . وهكذا تتألق هذه الحسنة وسط جميع الشرور
 والرذائل التي تنسب اليها وتظنى عليها كلها » . وحتى بعد السقطة ،
 فائق العقوبة التي عالت بها ، يفتى خذل الأطفال والتوجع ، لابد أن ينظر
 اليها النظرة الصليبية ، أى على أنها « عقوبة مبهجة ومفرحة » فلم يتخل
 الله عن حواء ؛ فلقد رأى أنها قد عافقت على جنتها واستمرت تعترف
 بنفسها كأمراة ، ومن ثم فلم تنفصل عن آدم لكي تحيا وحيدة ولمزولة عن
 الرجل ، وضمرت بالزهد لموز الأخوة اللتي أوكل اليها ، واعتقد لوتر أن
 هذا شجها بلا مرء . وعلى الرغم من أن لوتر قد اعتبر دور المرأة وثيق
 الصلة بقنوتها على حمل الأطفال ، فإن هذا الدور بدا له مصيرا سعيدا
 وموفقا أكثر من كونه طعنة نجلاء ، كما بدا لكثير من كتاب القرون الفائرة .
 وفي قلته ان ما يستأهل اللعنة هو الاجلاب . وتأثر لوتر تأثرا عميقا
 بنصوص العهد القديم ، وكثيرا ما شرحه وعلق عليه .

■ **الاتصال الجنسي في ذاته خير** ● واعتقد لوتر أن جميع المخازى التي
 تتداعى عند بعض هي والاتصال الجنسي قد نجمت عن الخطيئة . فلم يكن
 هناك أى خزي في الفردوس ، لأن الاتصال الجنسي من خلق الله ، اللتي

(*) Juvenal (من ٤٤ إلى ٦٤ ق.م - ٥٠ م) شاعر لاتيني سلفه .

(**) Marcus Martial (١٠٤ م إلى ١٠٤ م) ولد في اسبانيا وكتب اشعاره

باللاتينية .

يأركه أيضا • وشعر آدم وحواء بمتعة شريفة عندما مارسا الجنس مثل متعة الغذاء والشراب • أما الآن ، ويمد سقطة آدم وحواء فلم يمد بمقدور أى رجل معرفة أية امرأة دون أن يشعر نحوها شعورا شهوانيا بشعا • وترتبط عملية الولادة « بمتعة مخزية مريئة قارنها الأطباء بحالات الصرع » •

بطبيعة الحال ، ليس من العسير ادراك الفارق بين نقاء الجنس كما مودس في الفردوس ، والخزى الذى ارتبط به من أثر الخطيئة على أنحاء شتى في التاريخ السابق للمسيحية بأمرة • فلقد عارضت المسيحية بوجه عام الأوضاع المزدوجة التى جعلت الجسد موطننا كامنا للشر • ولكن في صعيد الفكر الاصلاحى ، حدث تشديد على القبول الموجب لعملية الولادة وفائدتها ، التى تعرضت للتشوه بعد الربط بينها وبين الخطيئة • اذ مازال بالاستطاعة النظر اليها من منظور الايمان والحكم بخيريتها :

« فاذا شعر أحد بالجوى عندما يرى فتاة ، فإن الخطيئة فى هذه الحالة لا ترد الى العينين ، وانما الى علم نقاء الفؤاد ، لأن العينين واليدين والقدمين واليدين هبات من الله » • هكذا قال لوتر ، وليس العلاج الصحيح للاستهواء الجنسي هو التوارى فى دير • كما يفعل الرهبان لتجنب رؤية النساء ، ولكن العلاج هو تعلم كيفية استئصال هبات الله ، لأن الرذيلة لا تعالج بالامتناع عن الأشياء التى منحها الله ، وانما بالاستئصال الصحيح لها والتحكم فيها • فعندما يكون الانسان مجردا من الرذائل « فانه يستعمل الأشياء استعمالا صالحا ، وعلى نحو دال على التقوى والأمانة » • فاذا اتبعتم هذا المبدأ ، سواء فى الزواج أو عندما تمارسون مهام الحكم • فانكم ستعاملون بالمثل من قبل الزوجة ، ومن الأشياء الخيرة فى ذاتها •

واذا شعر القارئ المحطت بأية أسامة لأن لوتر قد جعل الزوجة شيئا من « الأشياء » التى تستعمل (أو يتعامل معها) ، فإن بالمقدور الإشارة الى أن لوتر فى مواضع أخرى قد حرص على التفرقة بين الزوجة والامعة المنزلية التى تخضع لتصرف الزوج • فليس هناك من هو قادر على التحكم فى الروح الانسانية غير الله من خلال الكلمة المقدسة وكتابه المقدس •

وتطلع كالفان أيضا لشجب ما اعتبره خطأ من مكانة الزواج فى العقيدة الرومانية (الكاثوليكية) • اذ رأى من السخف أن يصف اللاهوت الرومانى الزواج - من ناحية - بالقدسية ، وأن يصفه - من ناحية أخرى - بالدنس والتلوث والتفادى الجسدية ، وأن يحال بين ممارسته - بل وانكار دور الروح القدس - دوما فى عملية الجماع • ولكنه عندما عقب على الوصية المسابعة ، حذر الزوجين من علم تشويه زيجتهما بالتصادى فى

الشهوة المنحلة . فحتى اذا سلمنا بأن شرف العلاقة الزوجية له الغلبة على ما فيها من انحطاط وابتعاد عن التعفف ، الا أنه من الواجب عدم استغلالها من أجل الاثارة .

■ **خضوع النساء للأزواجهن** ■ يعترف جميع المصلحين على نحو ما ورد في التوراة بترأس الزوج للبيت ، وأن من واجب الزوجة اطاعته . ويمنح بوتر في تصويده للافسيسيين (٢٣ : ٥ - ٢٤) ان على الزوج أن يعلم زوجته بوجوب التحل بالقداسة والصلاح في الحياة ، وأن يجنبها الوقوع في الرذيلة ، وأن يطعمها ، ويرعاها مثلما يرعى جسده . وعلى الزوجة بدورها أن تهبط جسدها وعونها كلما تيسر ذلك لعبادة الله ، ولجميع الجوانب الأخرى ذات النفع في الحياة .

وعندما عقب كالفان على الافيسييين (٥ : ٢٢ - ٢٣) لم يستهن - كما لا يخفى - بمطلب وجوب خضوع الزوجات للأزواج ، الا أنه شدد هنا - كما فعل في مواقع أخرى - على التذكرة بخضوع كل مسيحي للمسيحيين الآخرين ، رجالا ونساء . فسلطان الزوج أقرب الى سلطة المجتمع منه الى سلطة حاكم المملكة . فعليه أن يتجنب الاستبداد في معاملته لرفيقة حياته .

ويوسعنا الاعتناء الى أدلة تثبت مدى جدية النظر الى واجب طاعة الزوجة في سجل طائفة الرعاة الصالحين في جنيف . ففي ١٥٥٢ ، تلقى كالفان رسالة بنون توقيع من سيده من الأشراف القنصل باتباع العقيدة الانجليكانية بعد زواجها من أحد المناضلين الكاثوليك ، وشرحت السيدة ما تشعر به من كدر من وراء عقيدتها وما تتعرض له من ضغوط لاوغامها على اتباع الشرائع الكاثوليكية ، والطريقة التي تتبع في التجسس عليها وحبسها ، وبشعورها ببطوث اعتداء على روحها وجسدها . فهي عاجزة عن الاعتراف بايمانها الحق هنا ، وليس باستطاعتها انفساد الزمائر بالفرنسية أو اقتناء كتب عن يسوع . وتتساءل في الرسالة : هل ينص قانون الزواج على بقاءها في عصمة زوجها ، أم أنها قادرة على التمتع بالحرية وفقا لما جاء بالكتاب المقدس ، والنهاب الى المكان الذي تستطيع عبادة الله فيه بحرية ، وهل تعيد جنيف تسليمها لزوجها لو أنها هربت الى جنيف ، وتلقبها زوجها الى هناك . ان على الزوج أن يحب زوجته ، وليس احتقارها ، وأن ينفذ وصيتها وعونها . وعبر الرد - ولعل كالفان هو الذي كتبه - عن الاشفاق والتعاطف لما تعانيه من جزع وحيرة ، ولكن الرسالة قد اوضحت أن الاسفار المقدسة لا تسمح للؤمنات بترك أزواجهن من غير المؤمنين طوعا ، لجرد حدوث اعتداء أو معاناة . والأرجح هو أن

تسمى الزوجات المسيحيات الى اداء واجباتهن نحو أزواجهن على نحو يساعد على رجوعهم الى الايمان . واذا سمح بالهروب لن يكون أمرا محقا ، الا في حالات التعذيب عندما يحدث تعرض لخطر فادح . ولما كانت الزوجة تسابير الآن مطالب زوجها في صمت ، فانها تمتد بيمدة كل البعد عن التعرض لمثل هذا الخطر ، وعليها ان تدعو في صلواتها لكي تتحلى بالشجاعة والوفاء حتى يمكنها مقاومة المطالب التي قد تمتد خطيرة ضد الله ، وأن تعرب عن ايمانها بطريقة مستحبة ، ويتواضع . فاذا الحق الزوج بها أى اذى جنسها تقترب من الموت ، فان هروبها مستوح به . وعلى السيد حامل الرسالة الرد شفاعة ردا كاملا للابلاغ عن سلامتها الشخصية . وليس يخاف أن النقطة الأساسية في هذه الرسالة هي صحة الزواج بواحدة من غير المؤمنين . ويصح تطبيق هذه القاعدة بالمثل في حالة زواج رجل بامرأة ، من غير عقيدته . غير أن الحق الشرعى للرجل في التحكم في زوجته يبدو أنه مقبول حتى في حالات التعدي بالضرب مع مراعاة استثنائين ، الاستثناء الأول - حق الزوجة في الهرب اذا اندكت تعرض حياتها للخطر . والثاني - حقها في رفض طاعة أى أوامر تدفعها لمصية الله .

وهناك رد أكثر اقتضابا على امرأة خجولة الهوية تمنى بالمثل . ويرجع تاريخ الرسالة الى ١٥٥٩ ، وتضمن الرد بالضرورة النصيحة بينهما ، وان كان كالفان قد أفصح عن رأيه بوضوح أشد ، فيما يتعلق بالأذى أو الاستنامة :

ف نحن نشعر بتعاطف خاص نحو النساء الفقيرات اللائي يعانون معاملة قسوة وشريرة من قبل أزواجهن ممن يتصفون بالغلظة والقسوة ويستيقنون في المعاملة ، وتقييد حرياتهن . على أننا لا نرى أن من حقنا طبقا للكلمة الله أن ننصح أية امرأة بترك (هجرة) زوجها الا بدافع الضرورة ، ولا نعنى باستئصال الزوج للقوة مسلحة عندما يتصرف كضربا خشنا وتهديده لزوجته ، وحتى عندما يضربها . ولكن ما تقصده هو حالات الخطر الوشيك على حياتها ، سواء من جراء تعذيبها أو من تأمر الزوج وأعداء الحق أو من مصدر آخر ، فان عليها في مثل هذه الحالات أن تحمل صابرة الصليب ، الذى رأى الله من المناسب تعليقها له . وفي نفس الوقت ، فان عليها أن لا تنحرف عن أداء الواجب المفروض عليها تجاه الله ، بحجة ارضائها لزوجها . فعليها أن تلتزم بالأمانة مهما حدث .

● **الموضوع فيما يتعلق بالسياسة** ● لم ير أى مصلح من المصلحين - كالمصلح الاسكتلندى جون نوكس الذى غننل في جثيف في بعض الاوقات على سبيل المثال - أى شئ غير الشر في حقيقة اغتصاب النساء

للسلطة في أيامه والتحكم في الشعوب . اذ اعتقد نوكس أن هذا الاجراء مخالف للطبيعة والأسفار المقدسة . وعلى الرغم من أن الله قد رشح من حين لآخر بعض النساء البارزات الى مناصب سيادية ، الا أن النساء بحكم طبيعتهم تنصنف بالضعيف والهشاشة وقلة الصبر والحق . وأثبتت التجربة أنهن عديمات الوفاء متقلبات قاسيات وتفترقن الى القدرة على التباور والانتظام ، وحتى دون رجوع الى الأسفار المقدسة ، فقد أدرك فيلسوف مثل أرسطو أن من يخضع خضوعا شديدا لزوجته يعد حاكما هزyla واستمد نوكس من اللعنة التي حلت بحواء بعد السقطة ، دعوتها للخضوع لارادة زوجها (سفر التكوين ٣ : ١٦) وإيماز العهد الجديد بدعوتهم الى السكوت أثناء وقوفهم بين حشود المصلين (٢ : ٩ - ١٥) ولا ننسى كتابات آباء الكنيسة التي اتبعت نفس الموقف . واستمد منها نوكس الثقة في توقه صد الله طغيان ماري (جيزايل انجلترا) في التو . ومن الغريب أنها ماتت بعد شهر قليل من هذه الدعوة .

● **الحب المتبادل بين الزوجين** ● يلاحظ في الفكر البروتستانتي عن الزواج حدوث تحول تجريبي وابتعاد عن التشديد الاقدم على تبرير الاتصال الجنسي بسبب تخليد النوع ، وحدث ابتعاد أيضا عن الاشارة بالزواج كملاخ للتبذل الشهواني . وعرف لوتر بالذات للزواج بأنه اتحاد روحاني شرعي بين الزوجين يهدف الى انجاب ذرية ، أو لتفادي ارتكاب معصية أو اثم ، على أقل تقدير . ولكن كان بمقدوره أيضا التساؤل : « هل هناك ما هو مرغوب أكثر . من تحقيق زيجة سلسة هائلة بين محبين يحب كل منهما الطرف الآخر وتتصل روحاهما اتصالا مبهجا » ؟

وليس هناك من ينكر تركز اعتراف أوجسبورج للوترية على الزواج كما أمر به الله على تجنب الفجور . غير أن الاعتراف التالي لذلك ١٥٦٦ قد اشار في فقراته الخاصة بالزواج الى علاج الفجور عرضا فحسب . فالله يريد من الرجل والمرأة العيش في تالف رغم انفصال كل منهما عن الآخر ، وأن يحققا أعظم قدر من الود والوفاء . فلا اشارة هنا الى الانجاب وتخليد النوع . ونص أيضا اعتراف الايمان لوستمنستر (الذي تبع الاصلاح الديني أيضا) بأن الله قد أمر بالزواج « لكي يتبادل الطرفان العون لتزويد البشرية بفرية شرعية صالحة ، ولتزويد الكنيسة ببلور مقدسة ، وللمنع الرجس » والظاهر أن هناك مغزى خاصا وراء ترتيب الأهداف الثلاثة للزواج . فبوجه عام ، وبغير تناسي النقاش التقليدي عن دور الزواج في معالجة الفجور وتخليد النوع ، فإن الفكر البروتستانتي قد نزع الى زيادة أهمية التعلق المتبادل بين الزوج والزوجة ، والذي خضع قبل ذلك لغاية تخليد النوع .

وبالاستطاعة اكتشاف هذا التشديد بوجه خاص عند بوترس في بواكير حركة الإصلاح : « ان الغاية الحقّة والكلية للزواج هي أن يتبادل الزوجان المودة والوفاء ، وأن تكون المرأة عوناً وجسداً للرجل ، والرجل رأساً ودعماً للمرأة » . واحتفظ بوترس في تعريفه المتأخر للزواج في كتاب « مملكة المسيح » بنفس العناصر : الألفة والاتحاد بين الرجل والمرأة ، لتبادل العون في الحياة برمتها ، على أن يصحب ذلك أعظم قدر من الجود والود على غرار الصورة التي رسمها الأقبسيون (٥ : ٢٣ - ٢٤) . وأضاف بوترس إشارة صريحة الى واجب الكشف عن الاتصال بين القانون الإلهي والقانون الانساني ، ولا بأس اذا لزم الأمر باستعمال الجسد للاتصال الجنسي . ولكنه لم يشير أية إشارة الى تخليد النوع .

والظاهر أن أولوية الحب المتبادل بين الزوجين كانت موجودة أيضاً في مبحث الهيومانى الاسباني(*) فيفيث وتعليم المرأة الاسبانية، الذى أهداه الى ملكة إنجلترا كاترين الأرجونية ، وإن كان المقام الذى ظهرت فيه هذه العبارات قد نسب لها دوراً مختلفاً . فلقد أوصى فيفيث الزوجة بإدراك « ان الاتحاد لم يقصد به التنازل والانحياز ، ولكن قصد به اقترانا لاتنقسم عراه والمشاركة في الحياة » . ولكن في مقام آخر ، ظهر أن نظريته قد جنحت الى النزوع نحو الرهبانية أكثر من تعبيرها عن الغاية البروتستانتية . فعندما ناقش امكانية علم حدوث انجاب في الزواج ذكر المرأة بأخطار الحمل والولادة التى يصحب وصفها بأنها شئ « مرغوب » . فلقد ولت اللمة القديمة بالدعوة للمعم ، واصبحت البتولة اليوم أفضل من الزواج . فباستطاعة المرأة أن تنفق أطفالاً تتيبنهم ، وأن تحبهم كأولادها ، ومستكون النعمة التى أولاهما الله لها هي أن لا تحمل أطفالاً أو تشعر بأنها حُرمت منهم .

التغيرات الملحوظة في مكانة المرأة

من المسير المتور على أدلة تثبت حدوث محاولة واعية من قبل حركة الإصلاح لتغيير المكانة الاجتماعية للنساء ، بالرغم من أن اللاهوت الجديد قد ساهم في تحقيق حرية ومساواة أكبر للنساء ، وإن كان هذا لم يحدث على الفور . ففي قانون الزواج والتعليم والحياة الكنسية ، حدثت تغيرات أفادت بطريق مباشر الرجال والنساء على السواء ، ولكنها حفزت الى اجراء تغيرات كاسحة في دور النساء في القرون التالية .

(*) Juan Luis Vives (١٤٩٢ - ١٥٤٠) وكان يؤلف باللاتينية ودرس بهاريس ثم عمل استاذاً للانسانيات في جامعة لوفان .

● **قانون الزواج** ■ بوجه عام ، لم يعد المصلحون يرون الزواج شيئا مقدسا ، وحثوا على وجوب مراجعة السلطات الدينية لتقوانينه ، لصالح الكثير من وجوه نقصه . ومن أمثلة ذلك : النظام المقعد الخاص بالعلاقات المحرمة ، بما في ذلك «العلاقات الروحية» ، والتي حلت من قدرة الشخص على اختيار رفيق حياته .

ومن بين التغيرات الفعلية التي تحققت ، الجهد المتزايد لتعريف الكفاءة بعقد الزيجة . فقد أصبحت المحظورات تنتشر علنا ، ويجري استقصاء لحالات الزواج بالأغراب . وفي جنيف ، جرت استعمالات للزيجات التي سيحتفي بها في إطار الشعائر الدينية العادية ، وتزايد التشديد على وجوب موافقة الأبوين على الزواج .

بيد أن أهم تغير حدث هو السماح بتكرار الزواج للطرف المتضرر والطلاق ، بغض النظر عن ندرة حدوث ذلك . وقبل الإصلاح الديني ، كان هجر المضاجع في بعض الحالات أمرا ميسورا ، وإن ظلت الصلة الزوجية تحول دون عقد زواج جديد مادام العروسان على قيد الحياة . وظلت حركة الإصلاح في جملتها عازفة أشد عزوف عن اجازة الطلاق . ومن المعروف أن لوتر قد صرح بإشارة التزوج بـ«ثنتين على الطلاق» ، ولكنه كان يقصد بذلك الإشارة إلى ما يترتب على الطلاق من مشكلات في الريف . والظاهر أن حكمه قد عبر عن خوفه من الطلاق أكثر من تأييده للزواج من أكثر من واحدة . ويعد بوتسر استثناء من هذه القاعدة . فلقد حاول - وإن كان لم يوفق - حث استراسبورج ثم انجلترا على السماح بالطلاق وإعادة الزواج عندما يفتقر إلى مقوماته الأساسية - حسب تعريفه - بما في ذلك الافتقار إلى الحب .

وفي بعض حالات ، حدثت محاولات تشريعية للمساواة بين النساء والرجال في المعاملة . وفي حالات أخرى ، كانت هناك قوارق واضحة ، فمثلا نصت لوائح الزواج بجنيف (١٩٦١) على أنه « بالرغم من عدم وجود مساواة في الماضي بين حق الزوجة ، وحق الزوج في الطلاق ... فمنعنا يتم الرجل بالزنا ، وتطالب زوجته بالانفصال عنه ، فانه من الواجب تلبية مطلبها أيضا مادامت قد أثبتت استحالة قيام (أولاد الحلال) بالتوفيق بينهما » . إلا أنه في حالة اختفاء أحد الطرفين المتعاقدين على الزواج قبل اتمامه ، ومطالبة الطرف الآخر باغوائه من الوعد ، فلم يكن مستتبدا مطالبة الفتاة في حالات معينة بالانتظار لمدة سنة قبل حصولها على الحرية . أما الرجل فلا يطلب منه أي شيء من هذا القبيل .

■ **التعليم العام** ■ أدت تعاليم عصر الإصلاح الداعية الى تعريف جميع المؤمنين بنظام القسوسية الى ازدياد أهمية المام جميع المسيحيين بقراءة الكتاب المقدس وغيره من النصوص الدينية . ولقد ظهر في جنيف بعض التعليم العام ، قبل ظهور حركة الإصلاح ، أي منذ جوفى ١٤٢٨ للفيلمان - وليس للفتيات - ويرجع الى هذه الناحية جانب مما طرأ من تحسن عام في تعليم عامة الناس في أواخر القرون الوسطى ، ولكن حركة الإصلاح قد ساعدت على تحفيز التوسع في هذه البداية الهينة والارتقاء بها .

ومنذ وقت يآكر يرجع الى ١٥٢٤ ، دعا لوتر السلطات المدنية لانشاء مدارس تعليم الأطفال . وبعد ١٥٣٦ - التي تمثل من الناحية الرسمية السنة التي بدأت فيها حركة الإصلاح في جنيف - طلب من الأطفال الانتظام في الدراسة . وكان من المتوقع أن تستجيب العائلات القادرة على دفع المصروفات المدرسية لهذا المطلب ، على أن تتولى المدينة دفع مرتبات المدرسين حتى يتسنى لهم اطعام أنفسهم ، وتعليم الأطفال الفقراء بلا مقابل . وبعد ١٥٤١ ، أنشئت مدارس تعليم البنات في المرحلة الابتدائية ، ولكن استمرت الشكاية عدة سنوات لعدم وجود مدارس عامة في المدينة .

ومن الجوائز الأخرى التي ساعدت على تقدم تعليم الفتيات المثل الجاهل الذي ضربته نساء طبقة الأشراف في عصر النهضة من شغل حركة الفنون والآداب برعايتهن وآوين اللاجئتين الدينين مثلما فعلت رينيه من ميزاوا عندما آوت كالفان . وإذا أضفنا الى دور النساء الأشراف المتعلمات في عصر النهضة قائمة من تولين مناصب فعليه للحكم في القرن السادس عشر كاليزابت في انجلترا ، ومرجريت في النمسا ، لن يتعلم علينا فهم لماذا أسس المتحمسون في عصر النهضة هذا القرن « بقرن النساء المتميزات » .

ولقد استحدث بعض الهومانين في أواخر القرن الخامس عشر ويواكير القرن السادس عشر على وجوب تعليم المرأة « الكلاسيكيات » ، وزيادة مشاركتهم في الحياة الفكرية للمصر . وظهر في أعقاب ليوناردو برونى كتاب (*) (١٥٢٩) وكتاب آخر (**) (١٥٤٤) وكتب أخرى (***) كثيرة . واقترح بعضهم - مثل فيغيث برنامجا للتعليم متواضعا للغاية ، لا يهدف الى ما هو

(*) Agrippa اسم الكتاب De nobilitate ■ praecellentia feminei sexus

(**) Nobilita della Donna Domenichi.

(****) The Defense of Good Women Elyot. مثل كتاب (١٥٢٤)

Took Nobyltye of Wymen. Bercher,

— Juanvives (١٥٢٢) De institutione feminae christianae

أكثر من الحفاظ على عفة المرأة وتواضعها . غير أن علينا أن نضيق بما جاء في كتاب برخر (*) (١٥٥٢) عن تكافؤ المرأة والرجل في المواهب : « لقد لاحظت في بعض ما كتبه النساء جانباً من التحفظ والتحرر . وعندما قارنتهن بالرجال من وهبوا مواهب مشابهة اكتشفت تماثلهن مهم أو تفوقهن عليهم » .

« تصنف نشأة النساء بضيقتها وتزمتها . . . وكأنهن يحسن حبيسات الزنازين مما يؤدي إلى إطفاء جذوة استعداداتهن الطيبة والخيرة التي منحها الطبيعة لهن . ولقد رأينا كيف يكتسب الرجال الذين لا يبشرون إلا بالقليل عن طريق الممارسة والتدريب قلباً لا بأس به من الكفاءة ، مما يدفعني إلى تأكيد أوجاع ما تتصف به المرأة من ضعف في تناول الأمور إلى العادة التي فرضها الرجال على طريقة حياتهن . فإذا اتصفت أية امرأة بضعف روحها أو تقلبها ، فإن هذا يمزى إلى شتى ألوان القسوة والشراسة التي تعرضن لها من معاملة الرجال » .

وازدحم الاهتمام برفع مستوى تعليم النساء في الدوائر الهيومانية التي خضعت دائماً للقيود بعد أن طهر اتجاه لقبول المجتمع مساواة المرأة بالرجل . ودعت الحاجة إلى وضع نظام تعليمي جديد يساعد على إعداد المرأة للاضطلاع بدور جديد ، وحتى في العهد الذي سادت فيه مثل هذه المساواة الاجتماعية عند الطبقات الحاكمة لفلورنسا أو فيرارا - على سبيل المثال - فقلما ظهرت هذه المساواة في هذه المدن . بين الطبقات الاجتماعية الدنيا ، أو بين الطبقات المتوسطة ، ونادراً ما وجدت أيضاً في شمال أوروبا والمجتمع الألماني والفرنسي والانجليزي ، وحتى عصر الإصلاح الديني . كان يراعى عند وضع أي نظام تعليمي للمرأة توافقه هو والواجبات المنزلية التي اعتبرت ملازمة لطبيعتهن : يعني القراءة والكتابة والحساب والدروس الأولية للطبيعية (أو الأشياء كما كنا نسميها قديماً) ومبادئ تربية المرضى والحيوانات الأليفة والغزل والموسيقى والفلك والدين .

ولعله من الجائز القول بأن الحركة الهيومانية قد اتخذت الريادة في تعديل مسار مكانة المرأة في المجتمع في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر ، ولكن علينا أن لا ننسى أن هذا العهد كان عهداً شهد العديد من التفريعات الاجتماعية والاقتصادية ، وتماخض عن حدوث تحولات اجتماعية سريعة في العمود من الطبقات الاجتماعية الدنيا إلى ما هو أعلى ، وربما ساهمت التحسينات التي طرأت على معايير التعليم بين

عامة الناس في هذا القرن على تحقيق مزايا للنساء الى حد ما ، ومن ناحية ، من الصعب أن ينسى اغتباط عصر النهضة بنقد زلات النساء والسخرية منها .

■ الحياة الكنسية • وبعد اختفاء الراهبات من الحركة البروتستانتية ، فقدت النساء دورا رسميا ملحوظا في الكنيسة ، لم يشغل على الفور ، حتى بعد إعادة احياء نظام الشمامسة النساء ، فيما بعد في هذا القرن ، فلم ترسم النساء للمقوسمية في التيار الرئيسي للبروتستانتية في القارة الاوربية لعدة قرون ، كما لم يسمح لهن بالانتخاب كعامة الشعب في الكنائس الرسمية المستولة عن الاشراف على الكنائس .

غير أن تشجيع البروتستانت الكليروس على الزواج ساعد على بزوغ دور جديد لزوجات الرعاية مما اشاع ظهور النموذج الرائد للمرأة الجديدة ، التي ساءلت حركة الاصلاح على خلقه واكتسبت الراهبة اللوتريّة السابقة كاترين فون بورا موضعا مشهورا في كتب تاريخ عصر الاصلاح الديني لموقفها الراسخ الممثل لايمان البسطاء ، وتطلّسها لانجاح تجربة لوتر ، واثبات افضلية نظام الزواج الذي دعا اليه في كتاباته ، ولهادتها الجسورة في التدبير وإدارة المنزل الذي اقيم في مكان الدير القديم . وضم هذا المنزل عائلة لوتر واطفالها وطلبة اللاهوت والزوار الاقارب وعلماء اللاهوت المتميزين واللاجئين الدينيين ، وجميعهم من معنودى الدخول الى حد يدعو الى الاشفاق ، وليس هناك من قرأ لوتر قرارة منزلة دون أن يتأثر عميق الاثر بمدى تأثير تجربته في الزواج على لاهوته الباستورالى . أما قصة بحث كالفان عن زوجة فاضلة مناسبة ، وزواجه من ايدلينت دو بور فمعروفة بدرجة أقل : أولا - لأن كالفان كان أقل تحررا في كتاباته ، واشتداده الى شئونه الشخصية ، غير أن باستطاعتنا ادراك بعض الدلائل عن شعوره الحار نحو زوجته ، وعلى الأخص في مراسلاته .

أما قصة البطولة النسائية الحقّة فكانت قصة فيدرا بنديس روزينبلات وكانت أرملة للهيوماني لودفيج كيلر (*) وأنجبت منه طفلا ، ثم تزوجت مصلحا دينيا آخر (**) وأنجبت منه ثلاثة أطفال قبل موته ، وفي ذات الشهر ، ماتت زوجة المصلح كاييتو • وبعد ذلك بعدة شهور ،

تزوجت فيدرا بنديس من كابيتو ، وأنجبت خمسة أطفال آخرين قبل
افتسار الطاعون الذى اختطف كابيتو وثلاثة أطفال ، وقضت زوجة بوتسر
نحبها عندما تفشى الطاعون ، ولكنها حثت وهي على فراش الموت زوجها
بالاقتران بفيدرا بنديس ، لكي تعول أطفالها ، ولم يبق من أطفال بوتسر
غير طفل واحد كان مازال على قيد الحياة عند زواجه من فيدرا بنديس ،
ولكن ولد لهما طفلان آخران بالإضافة الى ابنة أخيه التى تبنتها . وتناثرت
فيدرا بنديس هي وكاتى لوتر . فالى جانب الأعباء الجسام التى صادفتها
فى ادارة بيت كبير ، وزوج منهك فى عمله ، فانها شاركت فى متاعب
السنوات الباكرا من حركة الإصلاح عندما لم تكن هذه الحركة قد وطعت
أقدامها بالفعل ، وعندما كان التعذيب والنفي والموت فى سبيل العقيدة
الجديدة مسائل متوقعة فى كل آن ، والحق أنها شاركت بوتسر النفي الى
انجلترا ، وانقطعت لرعاية الأسرة بعد موته .

ولم تقصر كل الذرية الجديدة لزوجات الرعاة الدينيين نشاطهن على
رعاية المنزل . فقلقد استهلكت كاترين تسيل (*) زوجة مصلح ستراسبورج
دورها الأكثر اتجاها للمسائل العامة فور زواجها عندما حرم الأسقف
زوجها من رعاية الكنيسة لزواجه . وانتشرت حكايات سفيهة عن سلوكه .
فمنشرت انكارا لهذه الحكايات المختلفة ، ودافعت دفاعا مجيدا عن زواج
القسس وأردفت قائلة :

« لقد ذكرتني بما قاله الرسول بولس عندما طلب من النساء أن
يلدن بالصمت فى الكنيسة . واني أذكرك بكلمات هذا الرسول بالذات
بأنه لم يمد عند المسيح أى فارق بين ذكر وأنثى . وأذكرك أيضا بنبوة
يويل : (**) ماصب روحى فى جميع الأبدان ، وسوف يتسنى لأبنائك
وبنائك التكهن ، واني لا أتخيل نفسى كانى يوحنا المعمدان يلوم
الفارسيين ، ولا أزعم أننى ناثان يؤنب داود . فانا لا أطلع لما هو أكثر
من التشابه وحمار بالام عندما قام يزرع سيله » .

وسرعان ما جاءت فى اعقاب رسالتها التى احتجت فيها للأسقف ،
وأيضا مقالها الذى نشر واحتج عليه الأسقف أمام المجلس . ونشرت أيضا
مبشرا صغيرا لمواساة حاكم المدينة الذى كان يعاني من مرض البرص ، وأيضا
أربع نشرات تضم تراويل من تأليف آخرين . وأضافت إليها تمهيدا . وعند
وفاة زوجها ، ألقت خطابا عاما أثار انتقادا شديدا ، فردت عليه بالقول :

« انني لم اغتصب وطيفة الواعط أو الرسول ، انني أقوم بدور مشابه لـ «
 ماريا المجدلية ، والتي لم يتبادر لذهنها قط أن تصبح رسولة . وجاءت
 لتخبر الحواريين بأنها قابلت المسيح الذي صعد الى السماء » . وبعد أن
 تحررت من الكثير من مسؤولياتها المنزلية بعد وفاة طفلها ، تفرغت لرعاية
 سيول الألاجئين ، وزارت المرضى والسجناء جملة مرات . وبعد أن عاشت
 فترة من الزمن في مستشفى خاص بمرضى الزهري برفقة ابن أخيها
 المريض ، شكت لمجلس المدينة من بعض المساوي ، ولاحظت الاهتمام
 بتنفيذ وصاياها الى حد كبير . وقبل وفاتها مباشرة ، قادت بعض الشعائر
 الدينية في السادسة صباحا لاحدى النساء المحضرات ، وانتقدتها مجلس
 المدينة في حينه . وكان زوج المرأة المحضرة قد طالب بقس للإشراف على
 الجنائز ، ولكن الراعي اصر على اعلان ارتدادها عن العقيدة الصحيحة .
 ورفض الزوج قبول هذا القرار . وأدت صراحة كاترين الى تسميتها
 « بمشايبة الكنيسة » . وكان من أطلق عليها هذه التسمية هو أحد الرعاة ،
 لأنها انتقلت عظمته كما وصفها بوترس « بالمتصيفة المثافة » .

واشتركت نساء بروتستانت أخريات في المبيعة التي كانت دائرة
 حينذاك ، فكتبت ارجولا فون جرومباخ - وهي امرأة بافاريا من أشراف
 بيت هوهنشتاوفن ١٥٢٣ - رسالة جريئة الى جامعة أنجلوشتات تحتج
 على مطالبتها بعدم اكراه أحد شباب اللوتس للتخلي عن لاهوت لوتر ،
 وشكت لمجلس المدينة من بعض المساوي ، وقالت موضحة دورها في
 هذه المسألة :

« لست أجهل ما قاله الرسول بولس بضرورة التزام النساء الصمت
 بالكنيسة ، ولكن عندما لا يرشأ أى رجل فى الكلام ، أو لا يكون فى مقدوره
 ذلك ، فإننى أتبع كلمة الرب وقوله : « ان من يعترف بى على الأرض
 سأعترف به ، ومن ينكرنى سأنكره (متى ولوقا ٩) واننى أدناح لما قاله
 النبي اسحق (٣ : ١٢) (وان كان هذا الإيتمهاد لا يتسم بالثقة)
 « سارسل لكم أطفالا ليحكموكم ، وأرسل نساء لحكمكم » .

وأرسلت الى دوق المقاطعة نسخة من احتجاجها ، ولكنها أرسلت اليه
 أيضا - والى الحكام بوجه عام - مقالا ينتقد مسلك الاكبروس ويذكرهم
 بمسؤوليتهم عن تخطي السلطة الالهية . وعهلت السلطات بتأديبها الى
 زوجها الذى أساء معاملتها ونهرها لأنها تسببت فى فقدان منصبه .
 واستشارت النبلاء قاصدة اقناعهم باتباع الإصلاح الدينى ، وزارت لوتر .
 وسجنت مرتين لأفعالها الهدامة ، يعنى لنشرها كتباً غير كاثوليكية وتوزيعها
 ولأقامتها شعائر دينية خاصة فى بيتها واشتراكها فى الغلغات الجنائزية.

دون تصريح • ولقد تركت اليزابيث فون براوشيفيج أثرا عميقا على سياسة الإصلاح • وكانت صاحبة الكلية الأولى في موطنها ، وكتبت مقالا عن الحكومة لابنها ومقالا عن الزواج لابنتها ، بالإضافة الى مقال آخر لمواصلة الارامل •

ورغم عدم حصول هؤلاء النسوة الجريئات على وظائف رسمية في الكنيسة فقد يرون أفعالهن بالرجوع الى اللاهوت لاشتراكهن في المذهب البروتستانتي لقسومية جميع المؤمنين • وكان هناك كثيرات غير من ذكرنا • وساعد هذا الفهم لطبيعة المجتمع المسيحي على اعطاء دفعة قوية لتغالييم العلمانيين أستطاعوا بفضلها النهوض بمستولياتهم • فليس العوام وحدهم في حاجة الى تعلم قراءة الكتاب المقدس ، بل كان من المرغوب فيه أن يتولى الآباء تعليم العقيدة لعامة الناس ، وألقيت المحاضرات بانتظام في معظم المدن الخاضعة للإصلاح عن الكتاب المقدس • ويحضر هذه المحاضرات الكهنس والعوام على حد سواء •

وتطلب هذا الأسلوب الجديد في فهم الكنيسة مراجعة الطقوس حتى يتسنى للعوام الاشتراك فيها فشاركوا كاملة فغالة بالانضمام والإعتراف بالإيمان والصلوات والاشتباع الى كلمات الله بلغتهم الدارجة • واكتسبت الكافة من نساء ورجال فهمًا جديدا لفكر القسومية في الكنيسة والشعائر العامة وطقوس الكنيسة من خلال وظائفهم الدنيوية •

صورة المرأة عند الأخن جان دو جوس

الآن وبعد أن رأينا جانبا من صورة النساء من خلال أعين البروتستانت في تلك الحقبة ، بمقدورنا أن نقارن انطباعاتنا بانطباعات راهبة في طائفة سان كلير هي جان دو جوسني(*) التي كانت تعيش في أحد أديرة جنيف إبان السنوات التي سبقت سيقا مباشرة حركة الإصلاح ، عندما تزايد أنصار البروتستانت • انها راهبة صغيرة تعلمت القراءة والكتابة في مدرسة جنيف قبل دخولها الدير • ولقد روت أحداث السنوات الواقعة بين ١٥٢٦ و ١٥٣٥(**) بخيوية فائقة وبلا تخيير وبأسلوب أنيق ، وحفل الكتاب بالإشارة الى النساء أكثر مما اعتدنا مصادفته في وثائق القرن السادس

Jeanne de Jus ie.

(*)

The Beginning of the Heresy of The Leaven of Calvinism (x. x.) of Geneva.

عشر • وختمت الأخت جان عملها مع الأخوات الراهبات اللاتي تجتمعن في مدينة جنيف • وهناك اكتشفن مدى عداء المدينة لمهنتهن ، فعلمن للاقامة في مدينة أنيسى بفرنسا ، حيث تولت « جان » في نهاية المطاف وظيفة راهبة الدير •

وكانت الأخت جان على يقين تام بولاء النساء للعقيدة الكاثوليكية. بقدر حقوق ايمان الرجال بها • وعلى الرغم من اقدام كثير من الرهبان والقسس على الزواج - على نحو مشين على حد قولها - فان واحدة فقط من بين الراهبات الأخريات جميعا حادت عن الطريق ، ولم تكن خالصة الفية في عملها • واقتنصت الأخريات بما في العقيدة الجديدة من هرطقة • وكثيرا ما حدث انقسام في الرأي في العائلات ، أدى الى الانحياز الى مذاهب مختلفة ، ولكن الأخت جان تزهو يتمتع كثيرات من النسوة الكاثوليك الطيبات ممن تزوجن بهرطقة بروسوخ في العقيدة ، وماتت إحدى النساء حزنا وكبدا ميتة مفاجئة عندما عبد زوجها طفلهما الجديد بوساطة كاهن بروتستانتي من أتباع المصلح فاريل • وهناك كثيرات جدريات بالوصف بأنهن أكثر من شهيدات • فقد ضربن وعذبن لعزوفهن عن نبذ العقيدة الحقبة • وجسبت ثلاث منهن في غرفة ضيقة بعد رفضهن حضور « منلولة » عيد الفصح على الطريقة البروتستانتية ، فهرين من النافذة لحضور قداس كاثوليكي • وخاطرت امرأتان كاثوليكيتان بوجوازيتان مرموقتان ١٥٣٥ بالحضور الى الدير لرؤية الأخوات عندما كان الرجال البروتستانت يتهبون الدير ويهشمون القطع الفنية ، ويحاولون اقناع الراهبات بالتخلي عن دورهن •

وفي القبعة الحزينة ١٥٣٣ ، اصطف أهل المدينة في معسكرين مسلحين • وكان الكاثوليك يتطلعون لاقتلاع الصليبي التي اجتاحت المدينة :

« تجبعت زوجات المسيحيين وقتلن انه لو حدث وحارب أزواجنا ضد هؤلاء الكفار فان علينا أن نشترك أيضا في هذه الحرب ، ونقتل زوجاتهم المهرطقات حتى تتسنى اباداة الجيش • وضم هذا الجيع من النساء سيمعاقبة من الاطفال سنهم بين الثانية عشرة والخامسة عشرة • وصمموا جميعا على الاشتراك هم وأمهاتهم في عمل مجيد • وحملت النساء الأحجار في حجورهن • وحمل معظم الاطفال سيوفًا ذات حدين • وحمل بعض آخر الأحجار في صدورهم وقبعاتهم وقلنسواتهم » •

وفي ذات اليوم ، وبعد أن جرح أحد الكاثوليك جرحا قاتلا بعد ان تلقى ضربة في رأسه ، صاحبت النساء المسيحيات صيحة مدوية ، واستدرن.

كزوجات اللوثريين ومن يصرح : « فلنبدا الحرب بالقاء هذه العاهرة في نهر الرون ! » وهربت الى أحد البيوت ، ولكن النساء مدفوعات بالفضب قمن ببشرة كل ما في المتجر على الأرض . وفي الوقت نفسه ، أقامت راهبات سان كلير والدموع تملؤ عيونهن ، يحدوهن شعور بالإيمان ، الصلاة من أجل انتصار المسيحيين وعودة الحاططات الى الصراط المستقيم ، وحذرت بعض النساء « المسيحيات الصالحات » الأخوات ، بأنه اذا انتصر البراطقة فانهن يخططن لارغام جميع الأخوات ، صغارا ومسنات ، على الزواج . ولكن اليوم مر بسلام دون اراقة دماء ، واتفق على عقد هدنة في نهاية المطاف .

ولم تصور النساء البروتستانت قط كمحبات للعنف . ومع هذا ففي ١٥٣٤ نسبت اليهن حادثتان تسيئان اليهن : أولا - عدم الالتزام بالتماليم التي تحرم الاشتغال في أيام الصيام . ثانيا : محاولة اقناعهن الراهبات بترك الدير .

وبينما كان الكاثوليكيون يحضرون أحد المواكب الدينية التي تجوب الطرق ، جلست النساء اللوثريات في نوافذ دورهن لكي يتسنى للمارة مشاهدتهن ومن يفرزن ويشتملن بالطرير . واندلع الأخذ بالتار . فبعد ان قامت بعضهن بفسل الملابس في اليوم التالي لعيد الفصح وعيد العنصرة ألقيت ملابسهن في نهر الرون ، وأصيبت امرأة لوتريية شبيخة في رأسها اثر تلقيها خبطة مفزل اختطفه أحد الأشخاص من يدها بعد دهسها تحت الاقدام في الوحل .

وفي وقت باكر يرجع الى ١٥٣٤ ، زارت الدير امرأة لوتريية تبت بصلة قرابة لاحد الراهبات ، واستغلت الفرصة فصبت جام غضبها وغلها ، ولعنّت « الراهبات المسكينات » وادعت أن العالم قد ارتكب خطيئة ، وأنه غارق لآذانه في عبادة الأوثان حتى الآن ، وأن وصايا الله لم تدرس دراسة صحيحة وزعمت أن اسلافهن قد أمضين حياتهن بطريقة خاطئة ، ثم تقوهن « بمباركات معجوبة » عن القلمسات ، ولما فشلت الراهبات في تهدئتها بالاعتراض على تهديدها ، أوصدت الباب في وجهها ، ولكنها استمرت في الكلام .

وعندما وقد موظفون من المدينة برفقة بعض البروتستانت مرتين للتأكد من مدى صحة ما يقال عن اكراه الراهبات على البقاء في الدير ضد رغبتهن ، صعب الموظفون معهم بعض النساء البروتستانت ، وكان من بينهن من تدعى ماري دياتيرير من ميكاردني ، وكانت تعمل في الأصل راحة

ثم تزوجت ونزعت « إلى التوسط عن طريق الوعد وتجريح الأتقياء »
وعلى الرغم من اللوم الذي وجهته الراهبات لمروقها ، إلا أنها استمرت في
محاولة اقناعهن بنظرتها الجديدة . وتروى الأخت جان أنها قالت :

« أيتها المسكينات ! آه لو عرفتني مدى ما يتحقق من خير عندما تكن
عنى رفقة زوج وسيم ! وكم يرضى الله عن ذلك ! لقد عشت طويلا فى هذه
الطلعة وهذا النفاق فى نفس الموضع الذى تحيون فيه . ولكن الله وحده
هذانى وعرفتني مناورى حياتي التى تدعو للرثاء ، فاهتديت واستقرت
بنور الحق . . . »

وبعد أن أسفحت لما ساد حياتها « من تفاهات وضلال » تقاضت
مستحققاتها من خزانة الدير ، وهجرت « هذه الثماسة » . « فالشكر لله
على أى حال . فمئذى حسنة أطفال طرفاء وضاحيا حياة نافعة » وجاء
رد الاخوات الراهبات غاضبا وبصقن فى وجهها .

وفى احلى المرات الأخرى أوفدت إلى الراهبات اللىدى كلود زوجة
ليفيث ، وهو ضيلداني . وتولت هى أيضا « مهمة الوساطة والوعد » .
وبناء على طلب البروتستانت عكفت هذه المرأة السليطة اللسان على شجب
الغدراء مريم والقدسين ، والبتولة وأثنت على الزواج ، وزعمت أن جميع
المرسل كانوا متزوجين ، واستشبهت بارتضاء الرسول بولس مبدا الاتحاد
فى جنسه وأحد « زكسليال الكتب المقدسة » . وعندما اختبعت الراهبات
« احتجاجا قويا ، وطلبن منها الرحيل ، قال لهن الرجال البروتستانت :
انها مخلوقة مقدسة تستنير بنور ربانى . فقد ساعدت بطلانها المقدسة
وتعاليمها الالهية على إعادة ارواح كثيرة إلى الضراط المستقيم .

ومن الطريف أن تكون اللوترية قد بلغت بوجه خاص للأخت جين
كمراذف للنفور من الأسفار المقدسة والأيقونية وللإطراء على نظام الزواج .
وتحصت المصادر التاريخية عن ظهور شكل جديد من مراسم الزواج ،
عرضه المصلح الفرنسى كالزيل ، لا وجود فيه لأى مظهرات مهيبه وشعائر
للمعبادة . ويكتفى فقط بالتوصية بالاقتران والتكاثر فى العالم ، وبعض
كلمات لن أجرؤ على كتابتها اطلاقا ، لأنه من المخجل أن تكون مثل هذه
الكلمات قد خطرت ببال أى روح طاهرة متفتحة .

وإذا تجاوزنا هذه « الأخت الزائفة » التى أعنتقت البروتستانية ،
وتزوجت علنا ، بعد الطمن فى اسلوب عيش الراهبات ، سنرى واحدة منهن
فقط قد برزت فى هذه المذكرات كصاحبة شخصية متميزة . انها الأم التى

اتجهت في تقديم العون للراهبات المسنات الخائرات القوة ، عند تعاملها والبروتستانت والمستولين الرسميين عن المدينة الذين وفدوا اليها لافساد طريقهم في الحياة . وقد طالبت الراهبات أن تمثلن هذه الأم . وعندما أمرت بحضور مناقشة عامة عن الدين ، اعتذرت هي والراهبات بكل احترام بحجة تهمهن على العيش طبقا لنظام الرهبنة . فضلا عن ذلك ، أضافت القول : « ليس للنساء دور في مثل هذه المشاحنات والمساجلات لأنها لم تفرض عليهن كواجب ، لأنه من المحظور على من لم ينل قسما من التعليم التدخل في تفسير الاسفار المقدسة . ولم يسبق قط أن طلب من امرأة ابداء رأى أو الادلاء بشهادة » .

غير أنها أثبتت أنها مفادعة جسور قوية الشكيمة ، وتتميز بفصاحة الأسلوب . فلقد عبرت بصلافة للبروتستانت العدواني عن رأيها بنفس الصاف الذي أظهره حيالها . وعندما سئلت لماذا ترتدى الراهبات مثل هذا الزي ، ردت بالقول : « لأنهن راضيات عنه » ثم سألت بدورها من وجه لها هذا السؤال : « ولماذا تحرص أنت على مثل هذا التأنق في زيك ؟ » وعندما حضر فاريل وفيرت لوعظ الراهبات بدا على «الأم» بعض مظاهر المرح والاحتجاج مما دفع إلى اخراجها من المرفة ، ولكنها واصلت طرق الحائط بيدها والصياح محذرة الراهبات من الاستماع ، وأخبرت المصلح الديني فاريل انه يضيع وقته سدى ، حتى نسي الرجل عن أي شيء يتحدث ؟ . وبعد هذه التجربة صمم على عدم تكرار الوعظ هناك على الإطلاق .

ونحن اذا ألقينا نظرة خاطفة الى حركة الإصلاح ، كما رأتها الأخت جين ، سيبين لنا أن التعاليم البروتستانتية التي اعتدحت الزواج قد بدت لغير المتعاطفين المعاصرين بالغة الأهمية في العقيدة الجديدة ، وأنها تمثل ابتعادا جذريا عن التقاليد السائدة . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن مذكراتها تساعد على تأكيد انطباعنا بقيام النساء بدور أكثر فاعلية في أحداث حركة الإصلاح - ومعارضتها أيضا - أكثر مما يزعم عادة . وبغض النظر عما اصطفت به المذكرات من تلوين عاطفي من أثر تجاربها المحنودة ومفضلاتها الشخصية ، فإنها تمد رغم ذلك مصدرا نافعا وجذابا يكمل المصادر الأخرى للعصر .

والمنظر الأوحده « لتحرر النساء » المثير للاهتمام في حركة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر هو استبعاد النظرة الرهبانية للنساء والجنس والزواج ، والتي ازدهرت في الكنيسة وبين العوام على السواء . لقد أراد البروتستانت منح الرهبان والراهبات وعامة الناس أيضا ، حرية القيام

بدورهم المسيحى فى العالم عن طريق تقديم لهم لاهوتى جديد للحياة ،
بالإضافة الى إتاحة الفرصة لترك الدير . غير أننا نلاحظ فى مذكرات الأخت
جين أنه بالرغم من أن البروتستانت قد تحدثوا عن « الحرية » للراهبات ،
الا أنهم قد جاملوا - كما يبدو - بنوع جديد من القيود ، هو قيد الزواج
والخضوع للأزواج . فلقد تصورت البروتستانتية أن قدسية التكوين
البطرىكى لمجتمع تلك الأيام مستمدة من التوراة ، ولا يلزمه ما هو أكثر
من إضفاء الصبغة الإنسانية عليه بتطعيمه بالمحبة المسيحية .

غير أن المعتقدات البروتستانتية عن دور المسيحية وقسوسية جميع
المؤمنين بالإضافة الى النظرة الجديدة للزواج قد اتجهت فى واقع الأمر الى
تغيير صورة المرأة ، ودورها صوب اتجاه تتمتع فيه بمسؤولية أكبر وبحرية
شخصية أعظم . وقد تحقق ذلك على الفور وعبر القرون .

المراجع

- Roland Bainton, *Women of the Reformation in Germany and Italy* (1971).
- Miriam Chrisman, « Women and the Reformation in Strasbourg 1490-1530 » 1972 (p. 143-168).
- Claire Cross, « Great Reasoners in Scripture » 1380-1530 — in *Medieval Women* ed Derek Baker 1978, (pp. 359-380).
- Natalie Zemon Davis, « City Women and Religious Change in Sixteenth Century France » (1973).
- Joyce L. Irwin ed., *Womanhood in Radical Protestantism* (1979).
- Ian Maclean, *The Renaissance Notion of Woman* (1980).
- Steven Ozment, *When Fathers Ruled : Family Life in Reformation Europe* (1989).
- F. Ellen Weaver, *Women and Religion in Early Modern France*, (1981).

ثالثاً

أوروبا الحديثة في عهدها الباكر

إن أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر ، أحدثت الاختلافات الدينية بين البروتستانت والكاثوليك انقسامات أيديولوجية وسياسية أثارت اضطرابات في أجزاء كثيرة من أوروبا . وبدأ كل شيء آخر غير نجاح « القضية » في نظر العقيدة الدينية المتعصبة ثانوى الأهمية . ففي فرنسا ، تسببت الحرب الدينية التي دامت ثلاثين سنة وما صاحبها من مذابح واغتيالات في أحداث خراب فطيع قورنت آثاره بالطاعون . فلقد تعلم الهجنوت (الفرنسيون البروتستانت) من زعمائهم - منذ أمد بعيد - أن التمرد السياسى ضد الحكام الشرعيين خطيئة بدت وكأنها تتخذ حينذاك شكل مناصرة صفار الحكام لازاحة الملوك الطفظة . ووصفوا مثل هذا الاجراء بالواجب المقدس . وعلى نهاية القرن السادس عشر ، انحاز الكاثوليك لنفس المنصب ضد الطغاة البروتستانت . ويوضح دونالد ر . كيللى كيف ظهر مثل هذا الموقف غير المحتمل في فرنسا . ولماذا اتخذت السياسة الصلابة على الدين في نهاية المطاف في شئون فرنسا ؟ . وستشهد العقود التالية كيف أصبح وضع الصالح السياسى للبلاد نموذجاً يحتذى في أوروبا الغربية كلها .

وشهدت أوروبا الحديثة مولد الثورة العلمية . إذ كان الميل للاعتماد على التفسيرات النظرية البحتة للواقع - خصوصاً تلك التى تتوافق على خير وجه هى والمعتقدات اللاهوتية - من السمات العامة للمفكرين فى القرون الوسطى .

غير أن كوبرنيك اعتقد أن التفسيرات ذاتها التى تتوافق هى والمباشرة قد تتصف بالزيف . وظهرت فكرة دوران الأرض يومياً حول

نفسها ، ودوان الأرض حول الشمس مرة كل سنة كوقائع علمية مناقضة
للاوهوت وتجربة الحياة اليومية على حد سواء . أما كيف اتجه كوبرنيك
للدفاع عن هذه الأفكار فانه سيكون موضوع مقال ادوارد جبرانت .

وإذا احتسبنا الواقعية في السياسة والنظرة العلمية الجديدة للواقع
من ملامح أوائل عهد أوروبا الحديثة فاننا سننضم الى هذه الملامح مطاردة
السحرة . فبين ١٥٥٠ و ١٦٥٠ ، ساد الذعر من السحرة على نطاق واسع
أكثر مما حدث في القرون الفابرة . فلقد خلق الاعتقاد في وجود الشيطان
والسحرة ، بالإضافة الى استعمال الناس للقاء اللوم في هذا الشأن على
مصائبهم أيديولوجية من فن السحر في أواخر القرون الوسطى شديدة
الاحكام والتفنن . فبعد أن اعترف بهذا الاعتقاد في القانون إبان القرن الخامس
عشر والقرن السادس عشر ، فانه أصبح فيما بعد أداة سياسية استغلها
الحكام العلمانيون والينيون . وأشارت أصابع الاتهام بوجه خاص الى
النساء في هذه الفئحة ، فطوردن واضطهدين لممارسهن السحر . لما كيف
قدمت المحاكمة على ممارسة السحر المصالح السياسية في بواكير عهد
الحكام في العصر الحديث ولماذا كان للنساء الغلبة كضحايا لهذا الاتهام فمن
الموضوعات التي اهتمت بها الأبحاث التاريخية القريبة العهد . وتبحث
كريستينا لارنر هذه المشكلات بعد أن نظرت نظرة فاحصة في الوثائق
الحصينة لمحاكمات الساحرات في اسكتلندا في القرن السابع عشر .

ويربط بعض المؤرخين بين مطاردة الساحرات والكراهية العامة للنساء
والاخفاق الشامل للحياة الأسرية في أوائل عهد أوروبا الحديثة ، ويرجعون
ذلك الى عدم وجود أزواج متحابين أو حالات تأخ داخل الأسرة قبل أواخر
القرن السابع عشر . وربما لم يتحقق ذلك الا بعد أن اكتسبت النساء
مكانة اجتماعية ساعدتهن على حماية أنفسهن من أية إساءة أو اضطهاد .
ويفند مؤرخون آخرون هذا الاعتقاد لأن اضطهاد الساحرات كان في الحق
موضع اهتمام فئة صغيرة من الناس بالغ المؤرخون في تقدير دورها من
تأثير أمزجتهم الشخصية . ويستقنون أن الحرية والرومانس كانا من سمات
العلاقة بين الجنسين منذ وقت باكر كالقرن الخامس عشر . وكان طفيان
الذكور على الإناث وإساءتهم لهن هو الاستثناء لا القاعدة في الحياة الأسرية .
وتوازن كايت رايتسون بين طرفي هذا النزاع بالاستعانة بالأدلة المتوفرة
عن انجلترا في بواكير العصر الحديث .

الحرب الدينية في فرنسا

دونالد . ر . كيللي

قبل منبحة سان بارتولوميو التي أريقَت فيها دماء البروتستانت ١٥٧٢ ، نَزَعَت الفلسفة السياسية لفرنسا البروتستانتية تمضيا مع التقاليد البروتستانتية المحافظة الى تفضيل تحمل طغيان الحاكم عل الانتحار للعنف لقلب أنظمة حكمهم . وبعد ١٥٧٢ ، تطورت دعاية الديانة الهجنوتية وتحولت الى فلسفة سياسية محكمة . وقيل ان السلطة السياسية تكن في الشعب وهو رأى اقتدى بالنموذج الذي سبق ان ظهر في القانون الروماني ، وانحازت السنة حال الهجنوت الى ملهيب سيادة الشعب ، يعنى حق الشعب فى تقصيب حاكمه وعزل الطغاة ، والاستمالة بمن التخبوا من شاغلى الوظائف الدنيا . واختلف الاستحياء من الاعتراض على الاضطهاد الدينى .

ونجاوز الناطقون باسم الهجنوت الاعتماد التقليدى للبروتستانت على الاسفار المقدسة . فاضافوا حججا عقلانية وتاريخية الى الحجج التقليدية المستندة الى العرف والتقاليد . واستشهدوا بالتماسك الفرنسى العريق والحريات التى نعم بها النظام الاقطاعى والمدن كاساس شرعى لمحاربة الطغيان السياسى . وشاعت بوجه خاص بين الهجنوت حجة توفيقية اعطت الغلبة للمجالس المسكونية الكنسية على البابوات . وزعموا وجوب خضوع ملك فرنسا بالمثل للكيان السياسى كما يقمئل فى جمعية الولايات العلمانية الفرنسية . واستغل اصحاب النشرات من الهجنوت حالة الضيق العام ولوحوا برأية لوتر ، وطالبوا بالحرية المسيحية لجموع الشعب .

وهوالى نهاية القرن بعد ان ارتقى الملك البروتستانتى هنرى الثافارى العرش ، انقلب المصير السياسى لفرنسا بصورة درامية . فقد انحاز

من تأليف

The Beginning of Ideology

(*) نقل عن كتاب

Donald B. Kelly كيمبردج ١٩٨١

الكاثوليك آنذا لفلسفة المقاومة السياسية ، بينما عارضها البروتستانت ،
 واتضح أن للاعتبارات السياسية الصدارة على الدين عند صوغ الفكر
 السياسى . ومن الآن فصاعدا سنتتصدر الواقعية السياسية على
 الأيديولوجية الدينية ، لا فى فرنسا وحدها ، وإنما أيضا فى كل موضع
 آخر .

شكل الأيديولوجية

كان القرن السادس عشر - من عدة وجوه - أنسب الأوقات لبذر
 بنور الأيديولوجية الحديثة التى أثرت أكثر من مائتى حالة هرطقة ،
 بالإضافة الى ما صحبها من رؤى للحياة الدنيوية . وما من شك اننا لا نرمي
 من وراء هذا الرأى تأييد أى مزاعم عن أصالة هذا العصر فيما يتعلق
 بالأيديولوجية الخلافة . والحق فعلنا الأفضل هو أن نمكس التشبيه وننظر
 الى العصر من ناحية كونه ممثلا لفترة الحصاد فى الفكر السياسى والاقتصادى
 الغربى ، فمن المنظور البعيد المدى فإن ما يستمرعى الانتباه فى هذا القرن
 ليس مستحدثاته الفلسفية بقدر نزغته التليفية والمحافظة . وكشف
 الأيديولوجيون عن براعتهم واقتدارهم لا فيما ابتكروا من صيغ جديدة ،
 وإنما فى اتباعهم الصيغ القديمة وإعادة تنسيقها . وعلى الرغم من كل هذا ،
 فإن النتائج المترتبة - ضمنا - عن الراديكالية السياسية « ان لم تك
 الاجتماعية » كانت عميقة الغور . والحق فبالاستطاعة الاشارة الى أن
 التسديد على الميراث السياسى الغربى قد يسر حدوث ابتعادات أساسية
 واستبصارات أكثر مما كان سيحدث لو جرى أى افعال لهذا الارث ، أو
 تجاهل له . وكما هو الحال فى مجالات أخرى من تاريخ الفكر ، فإن ما يسر
 تحقق أبعد التغيرات أثرا وبقاء فى أى توجه أو منظور هو اتباع عملية تحويل
 لما هو قائم بالفعل ، بدلا من ايثار تناسى الافكار السائدة . نعم لقد كان
 النهوض بعملية التغير بعد التخفى وراء مظهر الحفاظ على الموروثات أو
 الرجوع الى حالة أبكر وأفضل من الأساليب السائدة عند الأيديولوجيين .
 ولم يحدث هذا من قبل على نحو مماثل لما حدث فى هذه الحقبة التى تميزت
 بالنظر الى الوراء وإعادة التقييم (سواء عند الأصوليين أو التقليديين) .

لقد استغرقت عملية تشكيل حزب الهجنوت سنوات ، ولكن هذا
 الحزب لم يتخذ شكله الأيديولوجى المحدد الا بعد ١٥٧٢ . وقبل ذلك
 العهد ، كان يحتمى وراء مظاهر ومزاعم بأنه اتحاد سياسى ، ان لم يكن
 دينييا أو أوثوذكسيا . وتغير هذا الوضع تغيرا تاما بمعد مذبحة سان
 باوتولوميو ، ولو الى حين . ففى أعقابها ، تحدثت ملامح شخصية الهجنوت ،
 بل وعرفت فلسفتها . ولم تستطع جميع المراجعات الفكرية فى السنوات

التالية ، أو عمليات استحضار صورة ما حدث أن تحمل الأثر المبدي أو توق الأثر بعيد المدى لما جاء في أعقابها . واستمر التعبير عن اتجاه الحزب ذاته باستعمال مصطلحات مالوفة ، واستخلص معانيه العميقة أشخاص من أمثال هوتمان (فرانسوا) وبيزا (تيودور) وبفضل استقصائهم وتاملاتهم ، التي لم تخضع لأي قيد ، تحول شكل الايديولوجية من مجرد دعاية الى شيء أقرب الى الفلسفة السياسية .

وفي بحر ما هو أقل من عشرات السنوات ، ظهرت في الواقع مجموعة من الكتب الأساسية التي يصح اعتبارها من كلاسيكيات التراث السياسي الأوروبي . وعلى الرغم من أن هذه المؤلفات قد لمست الكثير من المسائل وقتلتنا الى ما وراء أرض معركة ايدولوجية القرن السادس عشر ، الا انها كانت من نتاج نفس المازق وتنتمي الى نفس عالم البحث ، وتستأهل أن تقرأ بوجه خاص في نفس هذا المقام . واشتركت ابعده هذه الكتب تأثيرا ، يعنى مؤلفات هوتمان وبيزا وبودان ومورناي في نفس مجموعة المباحث ، ولكنها اختلفت في عدد من الجوانب الهامة . اذ يمثل كتاب هوتمان الى حد كبير - وهو من نتاج العقد الاول للحروب الأهلية - بحث أحد العلماء عن أسباب الأزمة القومية التاريخية ، والتي ترجع في جوهرها الى عهد موغل في القدم ، وان كانت قد اتخذت شكلا قانونيا في أسلوها وحجبها . وتقابلهت عاطفيا وتصوريا هي والبحث البروتستانتى عن دين تقى لم يمتعه أى دنس . وعلى الرغم من أن بعض أفكاره الأكثر واديكلية قد وصفها هوتمان فيما بعد في معرض تبريره لها بأنها تاريخية ووصفية أكثر من كونها قانونية أو إيمانية في طابعها ، فان معظم القراء قد اعتقدوا اعتقادا مختلفا . وعبر هوتمان ذاته لأخصائيه بينه وبين نفسه عن ارتياحه لتوجيه لكمة الى الطغيان . ولم يقتصر أثر كتاب بيزا « حق الحاكم » على تعزيز ما جاء في كتاب هوتمان ، ولكنه كثيرا ما تدخل معه ، خصوصا في ناحيتي التاريخ القانوني والمستوى . فبعد أن اتخذ نقطة بدايته نظرة كالفان الى المقاومة ، والتي تماثلت هي والنظرة التي نادى بها لوتر في « اعترافات ماجدبورج » ، فإنه نحا منحى أكثر نزوعا الى الناحية الدينية .

(*) الى جانب المؤلفات التي اشتملت منها للتاريخ ، والكتاب الذى ينق جرس
 الشهر Reveille-Matin هناك كتب Francogallia : Hotman (١٥٧٢م)
 وصليحه Rights of Magistrates : Beza (١٥٧٤) والكتاب المجهول
 Political Discourse : La Baetie ، وكتاب Voluntary Servitude : (١٥٧٤)
 Bodin ونظر بعد موت المؤلف . وكتاب Contre Machiavel (١٥٧٦) وكتاب
 العظيم . وكتابه Defences of Liberty against Tyrants (١٥٧٩) وينسب عادة الى
 Philippe du Plessis Mornay .

وهيثل كتاب « دفاع عن الحرية » الذي يبدو منصبا على ما يجرى في هولانده مثل ارتباطه بفرنسا - اتجاها أكثر نزوعا الى الراديكالية ، لأنه يستصوب المقاومة استنادا الى أساس دولى . وبهذا كتاب المبحث السياسى « الذى يجمع بين المجمع التوراتية والقانونية وربما أكثر الحاحا على تصورات السيادة الشعبية والطغيان . أما فيما يتعلق بكتاب الجمهورية لبودان فرغم أنه كان مصمما كرؤية نسقية للمجتمع ، إلا أنه يمكن تصوره أيضا كهجوم مضاد على الملوك السفاحين ، فقد تشابه الأفكار التى ظهرت عند بيزا وهوتمان .

وفى فرنسا ، تمحور الانتباه حول تصور « السيادة » أو « الحكم » فى خمسينات القرن السادس عشر . وليست مصادفة أن تظهر الصياغة الكلاسيكية للفكرة فى ذلك الحين . فلقد تعرضت « السيادة » للتحدى فى عدة مستويات من الفكر والناحية العملية . وأشار هوتمان بطرف خفى فى شكل تساؤل بليغ : « كيف تتوافر أية سيادة أو جلاله لمثل هذا الوحش (شارل التاسع) وكيف نستطيع قبول ملك سفك دماء ثلاثين ألف شخص فى بحر ثمانية أيام » . ومن الناحية العملية ، يبدو أنه عبر عن آراء ماثلة ، لم تكن أقل توقفا رغم ما فيها من حلييات مدرسية وتصورية . وبهذا للعديد من دفاع هوتمان عن «الحكومة المختلطة» انتهاكا فاضحا « للجلالة » . ووضع قلائل من الأصدقاء أو الأعداء الكثير من الثقة فيمن انكروا كتابته للتاريخ ، ووصفوا ما كتب بأنه نظرية سياسية . وبالقدور تصور تعريف بودان الشهير للسيادة ، وقوله انها لا تقبل التجزئة وتنطبق على جميع الحالات « كتنافض صريح » فى هذه الفكرة . وفى هذا الاستقطاب ، بوصفنا أن نلمح كيف أحدثت المشكلة انقسامها فى الفرقاء ، قد انعكس على صياغتها فى أعلى مستوى نظرى .

وجنح كتاب « الملك السفاح » مثل بيزا وهوتمان الى التوافق بوعى الى حد ما مع الهجوت الأقل شهرة حينذاك ، فى الراى حول مبدأ السيادة الشعبية . ويمكن وراء المظهر العلوى لهوتمان دفاع عن فكرة الملكية المدعمة بأصوات النخبين، وحق الشعب فى ادانة الملوك وخلصهم اذا اقتضى الأمر ذلك . وفى الطبعة الثانية لكتاب بيزا (١٧٥٦) حشر جملة مرات بالحروف الكبيرة الشعار الرومانى الشهير : صالح الشعب يجب أن يكون القانون الأسس (٢٠). وقد اتفق بيزا بوجه عام هو وهذه النظرة ، بينما استعان على نطاق واسع بالتساوير التوراتية ، قبل لجوئه الى المصادر القانونية والتاريخية . واستعان أيضا بالحجة التوفيقية القديمة التى استمرت باقية على فرنسا وألمانيا أيضا ، بأن المجلس المسكونى أعلى مقاما من البابا .

واقترح بالمثل أن تكون الدول العلمانية فوق الملك . وهكذا فعل المدافع عن الحرية . غير أن هذا الكاتب قد تميز بكونه أكثر دوجماليقية في نظريته لهذه المسألة . وهذه ناحية ملفتة . فهو لم يكتف في محاجاته بعبارات مثل : « الملوك من صنع الشعوب » والملوك يتلقون القوانين من الشعب ، كما أنه ليس بمقدور الزمان أو الإيماءات أن تسير في طريق مضاد لسيادة الشعب ، إذا تصورت على هذا الوجه . واستندت هذه الآراء على نظرة إلى المجتمع أكثر أصولية واتباعا للتوراة من نظرة بيزا أو هوتمان .

والتعاقدية (*) كانت بالطبع من الاتجاهات الشائعة في الفكر والمحاجة بين المحامين . وقد تأثرت بها الدعاية على أنحاء شتى - في صورة التعاقد الإقطاعي وأيضا في صورة القانون الخاص الذي يتطلب إيمانا حقا بأية علاقة اجتماعية . وأهم من ذلك في القانون الروماني المشهور (**) . وقدم « بيير فابر » هذه الصيغة التي منح بموجبها الشعب الروماني لقب الجلالة للحاكم ١٥٧٥ . وكتب يقول : عندما خلق الشعب « الملك » لأول مرة ، كان مقصده هو اختيار أب يتوقع قيامه بدور الحاكم الحكيم في مسائل مثل الإيمان ، وغير ذلك مما يحال إليه ، ومن ثم فقد أمر الشعب أيضا بسن قوانين معينة وحسنة لتقييد سلطته وتحديدها . وعندما يتخطى الملك هذه القوانين يتوقف اتصافه بالملك الحق ، ويوصف بالمتعصب والطاغية . وأدخل هوتمان هذا « التصور » في الطبعة الثانية ١٥٧٦ من كتابه « فرانكوجاليا » ، واستعمل المصطلح استعمالا صحيحا للإشارة إلى القوانين الأساسية المرتبطة بالملك . والفكرة الرومانية القائلة بأن صفة « الجلالة » تكتسب أساسا من الشعب ناقشها بيزا وأيضا المدافعون عن الحرية فرأينا أحد السنة الحال يتساءل في كتاب « المرأة الفرنسية » (***) ، هل خلق الملك الشعب ؟ فيجيب السياسي : لا على الإطلاق . ولكن الشعب هو الذي صنع الملك .

والتساؤل حول القيود القانونية والمستورية على سلطة الملك أشد تعقيدا . وهنا نمود إلى عالم فتاوى المحامين ومجادلاتهم ، والتي أودعت فيها السوايق والحجج الخاصة بكل مسألة تخطر على البال . وأعاد هوتمان وآخرون الفكرة القديمة عن « الألبية الثلاثة » (****) . وقامت كل فكرة منها بحدود ما في الدعاية المعارضة . فأولا - لقد نظر إلى الدين كحد لارادة الملك بمعنى أن الخروض هو أن يتبع الملك الوصايا . ويلاحظ وجود إشارة

Contractualism

(★)

Bernard

Lex Regia. (★★★) تأليف

(★★)

Seyssel

(★★★★)

متحدة ترى أن واجب الرعية يتجه دائما نحو الله ، ونحو الملك بعد ذلك فقط . ثانيا : تجر كلمة «العالة» في ذيلها تقييد الملك بقوانين أساسية معينة كلقانون الصالى (*) (الذى يستبعد النساء من خلافة العرش) ومبدأ عدم امكن التنازل عن الملكية ، والحاجة عند ممارسة الحكم الى نوع ما من التأييد يستند اليه في تبرير «السلطان المطلق» وأخيرا يتطلب الانضباط في المملكة وجوب احترام قوانين واتفاقيات واعراف وامتيازات بعض الجماعات والمؤسسات . ولقد خص الدعاة الهجنوت بالاهتمام النظرة الوسيطة التي تنسب للمجتمع كيانا عضويا مصحوبا بتقاليد خصصية من الحريات والامتيازات الجماعية ، التي اسهمت عند تطبيقها في خلق أنواع شتى من الأساطير التي اتخذت صيفا متداولة كمصطلح « العراقة الدستورية » الذي يمجّد الاصل العريقة والسيادة القومية للمقاطعات والنظام التشريعي ونظام المراتب التشريعية والكومين وغير ذلك من المظاهر التي شاعت في المجتمع الفرنسى .

واهم فكرتين تركزت عليهما الدعاية في سبعينات القرن السادس عشر هما ما يدعى بالسيادة الدنيا (**) ومجمع السلطات . وقد وردت الفكرتان ضمن برنامج حزب الهجنوت من البداية . وتتضمن الفكرة الأولى أعلى طبقات أو مراتب الاستقرائية القطاعية بالرغم من امكن صيغها بالصيغة العقلانية بإرجاعها الى القانون المدني والقانون القطاعي أيضا . إن هذا التصور الذي اشتهر بفضل كتاب كالفان عن الأنظمة (***) قد استعمله بيزا والمدافع عن الحرية ، وإن أمكن الاعتماد الى دليل مؤيد لهذا الاستعمال عند بيزا وكتاب هوتمان . ولقد أشيد بفكرة « مجمع السلطات » على نطاق واسع في جميع المؤلفات الثلاثة ، وفي العديد من المقالات المعاصرة بحق . وعنى ذلك عند هوتمان التراث العريق برمته «المجلس الكبير» الذي ينحدر من الأسرة الفرنجية فى الغال ، وإن صح (كما يقول المؤرخ الرومانى تاسيتوس) إرجاعه الى عصور ما قبل التاريخ ، وما صحبها - ضمنا - من حكومات مختلطة . وتابع بيزا الاتجاه ذاته فى المحاجاة مستعينا بنفس الأمثلة والسوابق . والظاهر أنه خص « المجلس الأكبر » بنصيب أكبر فى السيادة ، واتجه اتجاهها مائلا فى كتاب الدفاع عن الحرية ، وإن كان لم يهتم اهتماما كبيرا بالمؤسسات وأنظمتها الدستورية .

على أن المسألة الحاسمة كانت شرعية المقاومة ، أو بالأحرى ، الحالات التي تعد فيها المقاومة مشروعة . وطرح بيزا « والمدافع عن الحرية » هذه

Belle.

(*) :

— مجمع السلطات
assembly of Estates
Institutes

inferior magistrate الميادة الدنيا (**) :

(*) (*) (*) :

المسألة على نحو بعيد عن الحذر متسائلا : « هل بالمقدور التصدي للظلمين شرعا بالاعتماد على القوات المسلحة » بلغة ييزا ، أو « هل من المقبول قانونا الوقوف في وجه الحاكم اذا دمر دولة عامة أو اضطهد ، وإلى أى حد يجوز أن تمتد المقاومة ، ومن يسمح بها ، وكيف ، وإلى أى حق يستند ؟ »

وكانت الاجابة بالإيجاب عند ييزا و « المدافع » و « الباحث السياسي » . وكشف الباحث السياسي عن ميل متطرف للاشادة بحق المجتمع في « القضاء على الطاغية » ، وأردف بلغة الحكماء : « بأن العلاج الأكيد للطاغية هو تحديه » . ولم يرض ييزا عن الاعتراف بالمقاومة المسلحة من قبل شخص أو أحد الأفراد الا في حالة التصدي للعنف ، ولكنه اعترف بسلطان « الحاكم الأدنى » كما حدث في حالة كوليني ووليم أورانج على سبيل الافتراض . ويحاجي ييزا ويقول مشيرا الى فكرة « جسد الملك » . وعلى أى حال ، فإن ولاء الرعية ينصب على ما يشغل الحاكم الاسمي من منصب وليس على شخصه . ولكن المصدر الأساسي للمقاومة هو « جميع السلطات » . وبحق فإن هذه المهمة الأساسية لهذا المجتمع هي البحث عن وسيلة للتصدي للظلمين . وبناء على ذلك ، منبج هوتان « المجلس الكبير » جميع مقومات السيادة التي استبقاها عادة بودان والمدافعون التقليديون للملك . وفيما بعد . ربما كان « المدافع عن الحرية » أكثر تأكيدا لهذه النقطة . فهو لم يتشكك في أن مهمة المجلس الأكبر هي الخلاص من الطاغية أو أى ملك غير جدير بالملك (بضم الميم) ، أو تنصيب آخر مكانه . وتركز التشديد دائما - بطبيعة الحال - على كلمة « ملك » . فلم يقبل أحد من هؤلاء الكتاب الثلاثة فكرة اسناد مهام الحكم للاناك ، ناهيك بالمسائل الخاصة بالظلمين .

وترتبط بهذه المسألة القضية الآتية : « كيف يكون رد الفعل اذا » الاضطهاد الديني » . فمن سمات كتاب هوتان تفاديه التحدث عن القضية الدينية ، بالرغم من أنه أشار في التمهيد الذي كتب اياه اشتعال الاضطراب الناتج عن المذابح الى أن فساد الدين هو السبب الأساسي لفساد المجتمع والمستور ، أو « الفرانكو جاليا » . أما ييزا فإنه لم يشعر بأى ارتياب في استهجان الخضوع الأكثم الذي لا يستند الى أى مبرر ، والذي قيد به الملوك أنفسهم عندما أعلنوا الولاة للمسيح السجال الروماني (يقصد البابا) . وجاءت اجابته بوجه عام على السؤال هي امكان النهوض بمهمة مقاومة الاضطهاد الديني بضمير مستريح لو أن الدين الحق كان مؤيدا بضمين من القانون . . . وأجاب « المدافع عن الحرية » بتوجيه السؤال البليغ الآتي : « باختصار ، لو أن الله دعانا - من ناحية - لكي نجنه أنفسنا لختمته ، ودعانا الملك - من الناحية الأخرى ، فهل وجد انسان يفترق تماما الى العقل بحيث لا يقول ان علينا أن نترك الملك ، ونكرس أنفسنا لخدمة الله ؟ »

ليس من شك أن مثل هذه التوجهات كانت شائعة بين أعضاء حزب
 الهجنوت ، وبخاصة المنفيين منهم ، أو المسلحين ، برغم اختلاف صيغ
 حججهم . والحق أن ما يسترعى الانتباه في فكرة المقاومة في هذا العهد
 هو تنوع الأسس التي استند إليها في التبرير . ويرجع ذلك - من جهة -
 إلى الروح التقليدية للعصر ، واتجاه كثير من الأيديولوجيين إلى الترحيب
 بأية حجة تستند إلى مبرر مقبول . غير أن هذه الحالة تعكس أيضاً المجال
 الواسع للمعتقدات والمضامير ، وأيضاً الأفكار والنظريات . وبلاستطاعة
 عند ترتيب وسائل إضفاء الشرعية في شيء أشبه بالسلم التصاعدي ، بدءاً
 من المصادر التقليدية المتباعدة إلى أكثر المصادر تحراً وعقلانية أن تتخذ
 الترتيب الآتي : أولاً : النصوص التوراتية والأدبية . ثانياً : الأمثلة
 التاريخية والقواعد التشريعية . ثالثاً : التمثل بالقانون الخاص والإقطاعي .
 رابعاً : الحجج التي ترد إلى الأخلاقيات والقانون الطبيعي ومسيرة المفهومية
 الدارجة والعقل الخالص . وبعبارة عما جاء في مبدأ لوتر الداعي إلى
 الاكتفاء « بالأسفار المقدسة » ، فإننا نرى الأيديولوجيين العلمانيين
 الهجنوت يقتربون من النظرة التي تقررت في مجمع ترنتينو بإمكان الإحتداد
 إلى برهان يمكن الأمثنتان إليه على ضوء الأعراف والعادات وأيضاً الكتب
 المقدسة . وبهذا المعنى أيضاً تبدو دعاية الهجنوت قد تميزت « بالشمول »
 الذي يضم كل جانب من جوانب التجربة .

ولكن على ضوء الفكر السياسي ، من المقدور إدراك ما حدث من انحراف
 عن الأسلوب التجريبي ، وعن طريقة الاقتناع السلطوية ، واقترباب من
 السبل الأكثر عقلانية لبرهنة نقاط البحث . وبمشترك المؤلفون الأربعة في
 الميل إلى تقديم أمثلة تتبع الأسلوب المقارن مع الاستعانة بمختلف التجارب
 وبما جرى في أنظمة ومجتمعات متفرقة - يعني من الميدان الذي يتناظر
 القانون القديم للأمة (*) - ثم يستخلص بعد ذلك بالاعتماد على عملية
 استقراء الأنماط التي تتصف بكليتها ، والتي بالاستطاعة إثبات توافقها
 هي والقانون الطبيعي . وبهذه الروح ، تم الاستشهاد بمهود الملوك
 الانجليز ، ونبلاء أراجون والقوانين الأصولية وأنواع شتى من الجمعيات
 التمثيلية ، وبذلك ظهر نوع من الحجج الخاصة بالقانون الطبيعي بالمعنى
 التجريبي والمقارن الحديثين ، وأيضاً بالمعنى الوسيط «القبلي» (**) الذي
 سنلاحظ بلوغه النضج في الصيغ الأكثر ارتقاء (***) في القرن التالي .
 وباستطاعتنا ملاحظة ذلك في كتاب الدفاع عن الحرية بوجه خاص . ففيه

طرحت إحدى النظريات التي تكاد تقترب من نظرية التعاقد الاجتماعي - وفيه نلاحظ روحا أخلاقية مطلقة شديدة الهيمنة مما ساعد على مواجهة النزعة القومية الشائعة ، بل ودفع أيضا دفاعا عقلانيا عن قضية فكرة العون الأجنبي .

ومن المعروف جيدا أن حجج ما يدعى « بالملك السفاح » لم يتبعها ويطبقها الكاثوليك وحدهم في الجيل التالي ، عندما أدى ترشيحهم لهنري التافاري للعرش إلى انضمامهم لصفوف المعارضة . ولكنها اتبعت أيضا في القرن السابع عشر في إنجلترا ، وفي الثورة الأمريكية في القرن الثامن عشر . وإلى حد ما ، يعد نقل الأفكار على هذا الوجه بعد تكييفها ، الأسلوب الذي اعتمد عليه التواصل في تاريخ الفكر . غير أنه يتوجب الاعتراف أيضا بأن حجج المقاومة ، بعد أن ازدادت تجريدا وعقلانية واستنادا إلى الفلسفة والقانون الطبيعي - بدلا من السوابق القانونية أو التاريخية - فإنها ازدادت أيضا اصطلاحا بالعالية والقابلية للتطبيق في المدى من الحالات ، وازدادت رسوخا معاني الطفيان والحقوق الطبيعية والتعاقد الاجتماعي وحق الثورة في مقامات أخرى ، أمريكية وإنجليزية وأوروبية . ومثلت أيضا على أقل تقدير بعض المخلفات اللامباشرة لحروب القرن السادس عشر ، كما اعتقد جون آدمز وكثيرون من المشتغلين بالمسائل العامة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر . غير أن هذه الأمثلة تمثل دورات أخرى للأيدولوجية في بدايتها ، وتتجاوز بحثنا الحاضر .

عناصر الأيدولوجيا

كيف نحلل الانتفاضة الأيدولوجية للمجتمع البروتستانتي الدولي في سبعينات القرن السادس عشر ، وكيف نقيم هذا الكيان اللاحق للظاهرة ، والذي يمثل - في أغلب الظن - أشد وأبلغ تعبير عن الأيدولوجية الشائعة في الناحية العامة ، وعلى نطاق عالمي واسع في بداية التاريخ الحديث ؟ ليس من شك أن الدعاية الملحوظة المتضمنة قد استعملت قوتها من حالات متفرقة من الضيق الاجتماعي ، وأيضا من التصدع السياسي البعيد المدى . ولكن لا يقل عن ذلك تأثيرا ، القول بأن الحامية الدينية كانت تمثل - يقينا - القوة الحيوية لهذه الانتفاضة . ولم يتبع هذه النظرة فقط الأنصار من كل حذب وصوب (بالرغم من التعابير الأبركر عن الشك في مدى إخلاص الدوافع الدينية عند الزعماء) ، بل اتبعها أيضا الملاحظون المحايدون والنقاد الاجتماعيون المحترفون من أمثال سفير فينسيا في فرنسا مارك أنطونيو باربازو : « إن مثل هذا الاضطراب الذي شهدته العصر لم يسمح به من قبل »

وكان هذا ما جاء في تقرير باربارو في تقرير يرجع الى ١٥٦٤ : « ولا توجد هذه الطفرة الى سبب آخر غير الدين » ثم حدد خمسة سبل أدت الى تخريب المجتمع :

أولا : الميل المتزايد عند النبلاء للأفكار المهرطقة .

ثانيا : شعبية المشاغبات .

ثالثا : تغفل رجال الكنيسة في الوظائف القانونية .

رابعا : الاخفاق في معاقبة الجرائم التي كانت ترتكب في « مدن » الهجوت .

خامسا : ايثار بعض العظماء (مثل كوندى كوليني من رجالات السياسية) للمهرطقة ، هذه على أية حال هي الظروف التي يمكن ادراكها عند جيل الايديولوجيا في القرن السادس عشر .

وإذا كان باربارو قد أدرك وجود هرطقة وسلوك عدائي للمجتمع ، كان بوسعنا اذا أمعنا النظر أن نلاحظ نمطا أكثر اتصافا بالصومية للمعارضة حالا على وجود ما هو أكثر من حالة الامتعاض السياسي . فلقد اتبع أنصار كالفان من فرنسيين وسويسريين وألمان وهولنديين ، أو المتعاطفون على الكالفانية نظرة متكاملة للعالم تدعو الى النضال - حتى وإن حدث ذلك بصفة مؤقتة - اعتمادا على التقاء المعتقدات الفكرية والضرورات الاجتماعية . وتمخض ذلك عن ظهور رؤيا عامة للطبيعة البشرية تجاوزت صيغ الاعتراف الجزئية . وعلى الرغم من أن هذه الرؤية لم يعبر عنها في أي موضع فيما يشبه الشكل النسقي ، إلا أن طابع الانحياز كان واضحا جليا في هذه النظرات في المدى الواسع للدعاية . أما ما جاء في أعقاب ذلك فلم يزد عن محاولة لم تشمل العناصر الأساسية التي خلقت الايديولوجية البروتستانتية .

واتخذ العنصر البيكولوجي الصدارة بين هذه العناصر . فقد تفجرت منه ظواهر الضيق والتمرد الاجتماعي ، أي الظواهر التي تربت عن ازدياد عدد السكان . والظاهر أنه لا توجد وسيلة مقبولة لفصل أي أثر عن باقي الآثار . فالآثار الذاتية يمكن أن تنسب الى المجتمع . وليس من شك أن محاولة ارجاع الأسباب الى أصل تعميمي واحد كما تفعل « النزعات الفردية » لا يعد كافيا . غير أن هناك بعض أنماط جرت في ذيلها - ضمنا - آثارا مضادة للمجتمع لا يمكن انكار ردها الى أفعال إرادية معينة وبخاصة بعد بزوغ نماذج البطولة المتمثلة في الحكام المصلحين ، والتي حلت محل

القيم الاجتماعية . . وبالإستطاعة ادراك ردود فعل هذه الناحية في أنواع شتى من السلوك غير المألوف ، كما يبين من حالات الهروب من الرقابة الأبوية ، والتنظيمات الرهبانية ، والتأسي بالشهداء وإيثار الأنواع الأكثر فاعلية ونضالية للمقاومة . وربما كان من الضروري على ضوء الأدلة القائنة أرجاع هذه الظاهرة الى أسباب تاريخية نفسية ، وإن كان لا وجود لأي اختلاف حول ما أسفرت عنه من نتائج . والأمـر بالمثل فيما يتعلق بالميل العام لتبرير الأفعال على أساس معايير غير تقليدية تتصل بالضمير والقيم الترانسندتالية ، والتي تمنى من الناحية العملية القيم الخاصة بأحدى الجماعات الخارجة عن القانون ، أو الغريبة عن الاتجاه العام . ولا جدال أنه يصح القول بأنه في غضون جيل من الزمان اتخذت هذه المسالك الفردية وهذه القيم الفردية شكلا اجتماعيا متفقا عليه ، عندما جاء في أعقاب الحكام المصلحين بعض البدلاء الأقل تمثما « بالكاريزما » ممن سموا بالصف الثاني ، كما حدث في حالة بولينجر الذي خلف تسقنجلي ، وبيزا الذي خلف كالفان . ولعل هذه الحالة تمثل يقينا عملية تحول المثل العليا الى أيديولوجيات اتبعت مختلف القنوات التي أشرنا إليها .

ثانيا ، العنصر الإنجليكاني ، الأكثر قابلية للاكتشاف . ومن بعض نواح ، كان هذا العنصر أكثر مقومات الأيديولوجيا فاعلية ، مثلما كان الكتاب المقدس أكبر أداة للعناية واضفاء الشرعية على السلوك غير المحافظ . وفي البداية ، لم تكن فكرة الحرية المسيحية كما نادى بها لوتر وبوبر فان جوخ (*) وفاريل وآخرون كثيرون ، ذات طابع سياسي ، ولكنها كانت مناصرة للسلطوية على نحو لا يمكن الوقوف في الخطأ فيه . ومن اليسير المواجهة بين الحرية المسيحية والاستبداد النيابية ، مثلما اكتشف لوتر في التو ، عندما التقى بالزعيم الألمان « المعترضين » . وبصفة أساسية ، وتمشيا مع الضيفة الشهيرة التي ذكرها أريك فروم عن « الحرية السالبة » في مجتمع ما بعد القرون الوسطى ، يمكن رد هذه الناحية الى الفكرة الإنجليكانية عن الحرية التي وعدت بالتححرر من طغيان الملعب المادى وعبادة الأوثان ومن التصور « الإنسانى » الشائن للالهيات ، ومن السيطرة الأجنبية ، بطبيعة الحال . والمعنى المتضمن في ذلك هو القول بأن معيار الحكم والناحية العملية ليسا مستمدين من مصدر ملطوى إنسانى أو تقليد أو تنظيم إنسانين ، وإنما من « كلمة » ترانسندتالية أو عليا مجاوزة مستمدة من الأسفار المقدسة ، بقرى أى « تاويل » كنسى . وبعد استقاط هذه « الكلمة » على العالم الديوى ، احتطاع الايمان الحر المتطهر التزويد أيضا

بوسيلة النقد ، ولعله رفض فكرة اعتبار الانسان مصدرا موثوقا في هذه الناحية . ويمكن الرجوع في هذا الشأن الى المعنى المجازى لعبارة « جسمي الملك » . فكما أمكن تطهير القديس من أى عناصر «وقتيّة قائمة بالفعل» ، كذلك أمكن تجرييد السلطة العلمانية من فاعليتها على الانسان ، وما يستخلص من ذلك هو استناد الولاء - كالايمان - الى عامل ترانسدنالى لا غير . وبعبارة أخرى فبقيا يتعلق بالملك ، فان ما يوجه اليه من احترام انما يخص منصبه الجليل ، أو « الجلالة » بالمعنى المجرد ، وليس لجلالته شخصيا . وعلى انحاء شتى استطاع الدين المتأثر بحركة الإصلاح التزويد بنموذج أو مصدر شعورى للأيدىولوجيا العلمانية . واذا استعملنا تعبيرا تاريخيا أمكنا القول بأن كتاب فرانكو جاليا لهرتمان كان اسقاطا علمانيا للكنيسة البدائية . وبلغة السياسة باستطاعتنا القول ان كتاب « الدفاع عن الحرية » هو الاسقاط العلماني للمعهد التوراتي . ويمثل الكتابان شبيهين رمزيين لتصور الحرية المسيحية .

وبالاستطاعة أيضا الاعتراف بوجود عنصر اتحادى يدل على الاشتراك في الامتيازات ، أو الانتماء لمؤسسة واحدة ، وتمثل - بمعنى ما - على حالة ولاء مستقل عن الولاء الموجه للكنيسة أو الدولة . فللتنقابات والمهن والوظائف وغير ذلك من الأنظمة « حرياتنا » المحدودة بصفة خاصة ، والتي نحرص على حمايتها ، بحيث لا تستطيع حتى الحكومة انتهاكها دون افلات من القصاص . فقد تمتعت الكنيسة الغالية وجامعة باريس ورابطة المحامين والبرلمان ونقابة المحامين ، بل والأسرة ، بامتيازات وحرمان نمت بمرور الزمان ، وحرص التاج على تأكيدها من حين لآخر ، وأضاف اليها أحيانا امتيازات أخرى أو سلب بعضها . ولئن يحدى اتباع المؤرخين الأقدم هذا الذين ربطوا برباط وثيق بين مثل هذه المزاكمات من الامتيازات المشتركة والاتجاهات التحررية الحديثة ، وزعموا وجود هوية بين تحديات العاملين في الطباعة ، والأساتذة ، في القرن السادس عشر ، وبين حرية الصحافة الحديثة . أو ربطوا بين حرية الرأي التي تمتع بها أعضاء البرلمان في القرن السادس عشر وبين التصورات الأحدث عهدا . فلا يخفى وجود قيم وأنماط سلطوية في التصورات الأبركر للحرية تتناقض ايها تناقض هي وتصورات القرن التاسع عشر والقرن العشرين . غير أن الاعتراف بالاختلافات لا يعنى انكار الروابط التاريخية . فلا جدال أن الجبايات الاجتماعية والحرفية الأبركر كانت مصادر مقاومة للقوى الساعية لإخداث انزياح في المجتمع وللقوى السياسية الاستبدادية . واذا عبرنا عن ذلك بلغة الأيدىولوجيا سيجوز لنا القول بأن عادات وتقاليده وصيغ الاحتجاجات من أجل تحقيق الحرية

للجماعات قد ساهمت في خلق الاتجاهات المتحررة من التقاليد والأعراف ،
بل والداعية للثورة في نهاية الأمر .

وابعا : هناك المنصر الاقطاعي ، والذي كان - وربما استمر - في
القيام بدور المعوق الدائم لسلطة الملوك والوحدة القومية . وفكرة التعاقد
بين الاقطاعيين ، والحقوق والواجبات المصاحبة لها لكلا الطرفين كانت
مضمرة في الموقف الذي اتخذته متأمرو «أمبواز» (*) ، وتكشف سافرا في
موقف كونديه (**) من معاهدة «الارتباطات» وتجلت هذه واضحة في شكايات
شمتي للمتحدثين باسم طبقة الأشراف ، بوجه خاص ، الذين كانوا مرغبين
على الحرب دفاعا عن « شرفهم » ، أو ضيعاتهم بمعنى أصح ، وأيضا في
سبيل المبدأ الديني والسياسي . ولقد تغلغلت الحجج المستقاة من التشبه
« بالحرية » الاقطاعية في دعاية الحروب الأهلية ، واحتلت بعد « المذابح »
مكانة بارزة في بيانات أكثر أتباعا للروح العلمية . ولقد اعتمدت حتى فكرة
سيادة الشعب - بمعنى ما - على هذا المثل الأعلى الاقطاعي الجديد ، لأنه
بنى على افتراض يزعم إمكان قيام الشعب بالعمل المباشر من خلال وكلائه
أو من يمثلونه من صفوة عليا القوم .

لعله من المحتمل أن يكون من المفالة ، وما هو سابق لأوانه تاريخيا
توكيد وجود عنصر كلاسيكي في الوعي السياسي والاجتماعي للحروب
الأهلية . فهناك بعض دلائل على ظهور غلو في التشيع لفكرة الجمهورية ،
وكانوا يستشهدون من حين لآخر باسم بروتس لتأييد دعوهم . ولكن
وحتى فيما يتعلق بقضايا الطفيان والاغتيال ، فإن هذا الضرب من التمسح
بأشخاص وأفكار من المصور الفائرة كان ذا أهمية ثانوية . ففي أغلب
النواحي ، لم تسع أيديولوجية القرن السادس عشر إلى التحرر من تقييدها
بأطار المجتمع الاقطاعي وافتراضاته . وهذا واضح حتى في أشد تعبيرات
مقاومة مزاعم الحاكم قوة ، وعلى الأخص وليم أوف أورانج في البلدان الواطنة .
إذ استند أورانج مثل دفاع حسنة (**) إلى حد كبير على اعتراضاته على
الاقطاع (كما فعل أيضا دون برابانت) والمعاملة التي لاقاها من الاقطاعي
الأكبر فيليب الثاني ملك اسبانيا . والأساس الاقطاعي لحجج المقاومة

(★) Conjuratıon d'Amboise اشتراكها كونديه .

(★★) أحد أفراد أسرة Condé ممن عامروا الحركة الكاثوليكية ، ولعل
المقصود هو كونديه الأعظم (١٦٦١ - ١٦٨٦) الذي اشتهر بحزبه في الفلاندرز
وهولندا .

(★★★) Hesse في كتاب Apology ١٥٨٢ .

واضح أيضا في النداءات المتواصلة للمجالس الكبرى في فرنسا وهولاندة الى أن انتهت بانكار سيادة فيليب الثاني على أساس ان علاقة البلدين كانت تصاقدية أساسا ، بخلاف العلاقة بين فيليب ومستعمراته في العالم الجديد

ويرتبط بالافكار الاقطاعية - وربما كان هذا الارتباط أكثر اقلاقا للملكيين المحافظين - العنصر المدني في ايدولوجية القرن السادس عشر . وفي هذه الناحية ، كان عند الكلاسيكية المتينة ما هو أكثر لتقدمه . وباستعمال مصطلحات المفكرين يمكن القول بأن الاتجاه التحرري للمدن التي اعتنقت البروتستانتية في القرن السادس عشر كان متأثرا بهذا التيار الكلاسيكي ، أو على الأقل ، فقد مثلت مزاعمهم أنشد تواصلا في الاتجاهات المرتبطة بالنزعات الهيومانية للمدن ، أو « للمدن - الدول » الإيطالية في القرن السابق . ولكن مرة أخرى يبدو أن الأنماط الوسيطة التي كانت غالبية رغم احتمال أن تكون حريات أهل المدن قد تغلقت على النزعة الجمهورية الكلاسيكية ، وإن كانت جنودها الممتدة كان لها طابع خاص . ولقد اكتسب المثل القديم القائل : « بأن هواء المدينة يخلق الحرية » روحا جديدة عندما أضيفت اليه فكرة « الحرية » الجرمانية المسيحية . وليس من شك ان مدنا حرة كستراسبورج وماجدبورج قد قلعت تطبيقات عملية لمثل هذه الاتجاهات بانضمامها للصنف الامامية لمقاومة الامبراطور شارل الخامس . وبلاستطاعة الاهتمام الى امثلة مماثلة في مزاعم المدن الهولندية عند مقاومتها لابن الامبراطور (فيليب الثاني) . والتقاء الحريات المدنية والحريات الدينية واضح في حالة مدينة برابانت التي ناضرت « حريات الدين » على أساس « الحريات القديمة » التي كانت تمنح النوق (يعني فيليب) من ملاحقة رعاياه الا بعد الحصول على إذن قانوني ، وتمنحه أيضا من فرض الضرائب أو تعيين اجناب لشغل الوظائف دون رجوع للمجلس الأعلى . وطبقا لما جاء في البيان المنشور ، فإن هذا الاجراء كان شبيها « بالتملك الاقطاعي » ، وإذا انتهك النوق هذه الحريات أو انتقص منها ، يحق للمواطنين نكث تمهنتهم وفعل ما يروونه الأفضل لصالحهم » . ان هذه البيانات التي صغرت من المدن الثائرة قد ساهمت على نحو مباشر في نظرية المقاومة الشكلية ، وعلى الأخص عن طريق كتاب بيزا حقوق الحكام ، الذي وصف بأنه تقيب على الكتاب الشهير اعترافات ماحدبورج ١٥٥٠ ، وكتاب دفاغ عن الحرية ضد الظلم الذي استشهد بالسوابق التي حدثت في هولاندة .

أما الأهم من ذلك ، فكان الأمثلة السابقة التي ضربتها مدن سويسرا التي اعتبرت قدوة ومثلا عليا ، وبخاصة في نظر الدعاة الهولانديين .

وتعززت التقاليد الليبرالية وقويت بفضل التفاعل المتبادل بين حركة «الإصلاح» والكفاح في سبيل الاستقلال عن صافويا . ويعزى الفضل في هذا الشأن إلى جيلين من المناضلين مع هذه السلطة . وليس هناك ما هو أنصح دليل على الاتحاد بين الالتزام الديني والاستقلال السياسي (يعني الجانبيين الروحي والمادي للأيديولوجيا) من تعهد جنيف بالولا ، بعد حرصها على تأكيد الاحتياجات المدنية القديمة مثل حق التملك في المدينة وطلب السماح بالمغامرة أو استيراد السلع الأجنبية وتقديم المساعدة العسكرية عند الضرورة ، وغير ذلك . ثم أضيف إلى هذه الحقوق ابتداء من أربعينيات القرن السادس عشر « المطلب اللازم سلفا بأن » يحيا المواطنون وفقا لمبادئ حركة الإصلاح وما يحليه الكتاب المقدس » . وحلت هذا - بطبيعة الحال - باسم الحرية المدنية والحرية المسيحية أيضا ، وليس باسم حرية أهل جنيف وحدها . وكتب بيزا بعد الحرب الدينية الأولى مع فرنسا : « نحن مقتنعون أنه إذا سقطت المدينة ، فإن جيرانها سيتأثرون بذلك ، بل وستكون كارثة حتى لمن لا يعرفون شيئا عنها . انها ستكون نهاية الحرية » . أما فيما وراء جبل الألب فقد بلغت جنيف في نظرحم وكرا مريعا للهرطقة والعمار . وترامت لأنطوان فرومنت الذي شعر بالاحباط في موعظة تسببت في نفيه صورة متكررة للمدينة القديمة « سدوم » التي جاء ذكرها في التوراة (وينسب إليها انتشار الفسوذ الجنسي) وتصورها البروتستانت كأورشليم جديدة وجمهورية جديدة ، على أن الجميع قد اتفقوا على اعتبارها رمزا مبعرا عن أيديولوجية حركة الإصلاح الديني .

ومثلت مدينة لاوروشيل في فرنسا مثلا كلاسيكيا للتحدي المدني . ولاوروشيل مدينة يرجع تحررها إلى القرن الثاني عشر على أقل تقدير ، وكانت تزعم أنها تمتعت بهذه الحرية بفضل التحصينات التي أقامها يوليوس قيصر . وقبل ١٢٠٠ ، كانت المدينة تمتاز بإقامتها لمجلس نيابي ، اتبع مثل برلمان باريس النموذج الذي كان متبعا في روما ، فكان يتألف من مائة عضو . وفي القرن السادس عشر نظر إلى الحريات المدنية في لاوروشيل على أنها مصدر تهديد ، بعد الزعم باتجاه الأهالي إلى تسليح أنفسهم ضد « جلالة » الملك ١٥٣٤ . وأمكن حسم تمرد لاوروشيل - ظاهريا - عندما اعترضوا على فرض ضريبة على الملح (الجابيل) ١٥٤٢ . غير أن المسألة الدينية بدأت تثير القلق . ورأينا فرنسيس الأول يكتب بعد ذلك بسنتين : « في لاوروشيل والمناطق القريبة منها ، عدة أشخاص ممن أصيبوا ببلوثة من جراء تأثرهم بهذه الأخطاء اللوثرية اللينة . ولقد شكلوا جماعات تجوب طول البلاد وعرضها وتحث مالا حصر له من الفضائح . واستطاعوا نشر معتقداتهم التمسدة الضالة . وهذا أمر لا يسر الخاطر » .

غير أن عدم رضا الملك لم يحل دون انتشار الهرطقة ، خصوصا بعد أن لاقت تأييدا من الأشراف . وفي ١٥٥٨ ، تم الإبلاغ عن جوقة من الممثلين الزيليين ممن يسخرون من الطقوس الكاثوليكية في حضرة الملك الزائر لتافار وقرينته . وبعد ذلك بأربع سنوات ، أثارت مذبحة مدينة فاس (*) « حالة من الهوس والدعوة لتحطيم الأوثان » ، ما لبثت أن تصاعدت وتحولت إلى صراع مسلح . وإبان ستينيات القرن السادس عشر ، عملت لاروشيل إلى المطالبة باحترام « خرياتها البريقة » وطالبت أيضا بحرية أحدث من ذلك هي « حرية الضمير » ويقدم ١٥٧٢ ، كانت المدينة قد تحولت بالفعل إلى جمهورية مستقلة ، وابتدعت أسطورة منافسة لجنيف وشاركت بصفة مباشرة ، في الجانب المدني لدعاية سبعينات القرن السادس عشر .

وفي الحركات الأيديولوجية للقرن السادس عشر ، برز دور المنصر القومي على نحو لا يمكن إنكاره . غير أن دوره كان على نحو ما غامضا وخداعا ، بل وكان مصدر فرقة لبعض أنصار « القضية » الإنجليزية السياسية . وحددت هذه الظاهرة بوجه خاص في الامبراطورية التي رفع فيها لوتر راية القومية في خطابه ١٥٢١ ضد المؤسسات الكنسية - وبلا حرص - ضد الامبراطور . وفي البلدان الواطئة ، استندت الحركة القومية إلى حد كبير - على المشاعر المناهضة للأسبان ، ويقت أشبه بجهة شعبية ذات اهتمامات إقطاعية ومدنية وإنجليكانية ، واقتقرت من جملة نواح إلى القوة التي تساعدها على صد الميول الانفصالية الممتدة الجذور . وفي فرنسا ، كان الموقف معقدا أيضا . وربما صح القول بأن ضروب البلاغة والمحاكاة كانت تتمتع بروح قومية غائية عند الثالين والهجنوت . غير أن طرفي النزاع كانت لهما تحالفات مع القوى الغربية متزايدة التشوش . فهناك - من ناحية - التحالف مع الإيطاليين والإسبان - وهناك من ناحية أخرى تحالف مع الألمان والسويسريين والهولنديين ، ومع الإنجليز بقدر قليل . والنتيجة لذلك ، والتي كشفت عن وجود مفارقة ، هي أن تصبح القومية في المدى القصير على الأقل قوة أيديولوجية . وليس من شك أنه مما يدل على تزايد قوة الحركات الأيديولوجية في القرن السادس عشر ، استطاعتها مقاومة المروح القومية ، بل واستغلالها أيضا .

وبوجه عام . لقد قامت الحركات الأيديولوجية في القرن السادس عشر بدور بارز فذ في الأقاليم . وعكست في صياغة مبادئها المآزق والاهتمامات الإنسانية المباشرة . كما أنها امتشقت ببعض السوابق

(*) Vassy مدينة في نورماندي بشمال فرنسا . واسمها الحالي كاللافوس Calvados

والتقاليد الخاصة . غير أنه حدثت محاولات للتغفل فيما هو أبعد من التاريخ والقانون ، بل والأسفار المقدسة ، والتخليق في الاتجاهات والبرامج ، لبلوغ آفاق فلسفية . وفي هذا المقام ، عاود الظهور القانون الطبيعي واللاهوت العقلائي كوسائل لاضفاء الشرعية ، وحل العقل والقيم النكالية محل العادات والأعراف الانسانية . وكما بلغت الأنظمة الملكية وكأنها تستند إلى العقل ، كذلك اتجهت الاتجاه ذاته معتقدات التعاقد الاجتماعي والسيادة الشعبية . ورئى فى نهاية الأمر أنه بغض النظر عن مزاعم القانون الوضعي وفان الله يختار ، والشعب ينصب ملكه (*) ، وبمقدور أطراف النزاع أن تختار أحد شقي هذه العبارة ، أو كليهما لتبرير طريقتها في العمل . ويصح هذا الرأي أيضا عن المقاومة الفعالة . فمن الصيغ التي توأمت هي والعقل والقانون المدني أيضا القول بإمكان استخدام القوة لصد القوة . والتقت في مؤلفات الفيلسوف بودان - وعند الملك السفاح بوجه خاص - جميع العناصر التي ناقشناها آنفا ، وما هو أكثر منها ، وألفت نظرات تركيبية عن حالة الإنسان ، كما هو بالضرورة ، أو كما يتعين أن يكون باستعمال مصطلحات من علم الاجتماع والسياسة . وانتقلت نظرات القرن السادس عشر في المقاومة والثورة في صورة متسامية إلى سلسلة من الأجيال المتعاقبة للأخلاف لكل منهم مفضلاته المحيرة ، مثلنا ، وعند أمثال روسو وجون آدم .

نهاية الايديولوجية

وعلى نهاية سبعينيات القرن السادس عشر ، كانت الإصلاحات الاسامية عن ايديولوجية الهجنون قد انتشرت وأحدثت أثرها . غير أننا إذا استندنا إلى لغة الكم ، سنرى أن ذروة المد للمساوية لم تكن قد حدثت بعد . والأمر بالمثل فيما يتعلق ببعض أسوأ بشاعات ولطائف الحرب الأهلية والجرائم الشخصية . ومن ناحية الخلاف السياسي ، فإن مستوى الضجيج قد ظل يتصاعد حتى ١٥٨٨ على أقل تقدير ، يعني السنة التي شهدت اخفاق الأرمادا الإسبانية ويوم فرضي الحصار على باريس واهتياك اللوق الشاب دوجييز (**) وأعقبه في السنة التالية اغتيال هنري الثالث آخر ملوك الغالوا ، وفي ١٥٨٠ ، نشر هنري الثالثي تصريحاً على غرار الصيغة التي نشرها كوليتي وكونديه قبل ذلك . ولكن بعد ذلك بآربع سنوات ،

Eligit Deus et constituit Regem populus.

(*)

١٥٢٤ - ١٥٧٤) كاردينال اللودين ومن

Charles Guise

(**)

رجال السياسة في فرنسا .

وبعد وفاة دوق انجو ، واتضح عدم حدوث مشكلات مترتبة على مصرع هنرى الثالث ، أصبحت نافار هى الوريثة المحتملة ، واكتسب حزب الهجنوت الشرعية ، واتبع اتجاهها محافظا . ومن آيات ذلك ، استبعاد هوثمان الاشارات الى مبدأ النظام الملكى المبني على الانتخاب فى الطبقة الثالثة من كتابه فرانكوجاليا . ومن ناحية اخرى ، اشتد ساعده الجناح المعادى للكاتوليك وكنيسة روما ، وبخاصة سنة ١٥٨٥ عندما تفاقمت حدة الاتهامات الموجهة فى المنشور البابوى الذى حرم نافار وكوندهيه من رعاية الكنيسة .

ومن الآن فصاعدا ، سنرى انتقال الحزب الكاثوليكي فى فرنسا مرغما الى موقف المعارضة . ولكن ما حدث من تغير فى الأوضاع ، وانعكاس دور الفريقين لم يحل دون استمرار الشكل العام للصراع الايديولوجي على ساهه . ونشط الحكام الكاثوليك واعيان المدن فى اصدار التصريحات ضد من حاولوا « باتباع شتى الطرق القضاء على الديانة الكاثوليكية والدولة الكاثوليكية » . وكشفوا بدورهم عن الأسباب التى حالت دون امتطاء الكاثوليك للسلاح ، واتهام الملك هنرى الثالث « بالطفيان » . على أنه من الناحية الايديولوجية ، فإن أسلحتهم كانت قد أعدت لهم ، فتمشيا مع ما جاء فى نشرة صدرت ١٥٨٩ : « الهجنوت هم الذين مهدوا الطريق أمام الكاثوليك » . وغيا يخص حجج المقاومة ، يقول الكاتب : « يقينا لو انتحل المتمردون أى علة ، وتوافرت القدرة على امتطاء السلاح وعلان الحرب على الملك ، فإن قوتهم ستزداد لو ناصرهم الكاثوليك الذين امتشقوا السلاح لتحطيم الهراطقة » . وهكذا لم يتردد الدعاة الكاثوليك عن الاستعانة بمعتقدات الهجنوت ، كمبدأ النظام الملكى القائم على الانتخاب الذى روجه بيزا وهوثمان وبارنو . بل وذهب بعضهم الى حد تأييد فكرة استباحة دماء الطفلة ...

وساعدت احدى الأفكار التى اشترك فيها الطرفان المتنازعان على ابقاء النيران مشتعلة . هذه الفكرة هى الزعم القديم بأن الاختلافات الدينية ربما كانت أسوأ عاقبة من اتباع الاتجاه الخاطئ . ولم يمض طويل وقت على مذبحة سان بارتولوميو حتى رأينا أحد أنصار النظام الملكى يقول : « ان محترقى الدين هم الذين سيهدمون الجمهورية » . ومن هنا نجد لويس دورليان (*) يفسر بالفزع « من النفر عديمى الاكثراث والذين لا يبالون بانفاذ أى شخصى اذا كان من أتباع عقيدتهم » . وربما كان الأسوأ من ذلك هو محاولة اخفاء الاختلاف أو تمويهه « يعنى باتخاذ موقف

(*) Louis Doriéans (١٥٤٢ - ١٦٢٩) كاتب فرنسى اشتهر بشدة هجومه على الملك هنرى الرابع ملك فرنسا .

المراوغة أو المواربة « كما فعل البهجنوت بالذات ، كما يفهم ضمنا مما ذكره دورليان . وشعر الدكتور دولوريه (*) بالضييق من عصبة المتحرفين أو المعوجين والخنثويين الذين يراوغون في آرائهم ابتغاء للحفاظ على ممتلكاتهم ووظائفهم بادعاء تأييدهم للمذاهب الدينية ، وبإله من منطق جدير بمكيافيللي ! . وسبب مجادلات السنوات الأخيرة من الحرب الدينية استعمال اسم هذا الفلورنسي المناق (مكيافيللي) الحاصل على الدكتوراة في الطغيان ! على حد قول « أحد الكاثوليك الطيبين » .

ومرة أخرى اذن تمحورت المشكلة حول تعريف المصطلح المؤلف : « السياسي » والقصود به ؟ بعد أن ازداد الربط بينه وبين الإباحي والإباحية والإلحاد بل والمكيافيلية . وكانت كلمة « بوليتيك » في وقت ما علامة تشرية كما كتب أحد أصحاب النشرات ١٩٨٨ « إذ كان هذا الاسم فيما مضى يطلق على الحاكم العادل والسيد الحنيف الذي يعرف كيف يحكم المدينة بالاعتماد على العقلية المتعمدة ، وكيف يخلق الوفاق بين الأطراف المتنازعة والمصالح المتفرقة ، ولكنه يقترب الآن بالآلاف الشرور . فهو يدل على الرعب والفساد النظام والفساد واستحقاق الإزدراء . بعد أن أساء إليه أمثال هؤلاء الناس » . وأردف الكاتب قائلا : « إن شرف البوليتيك هو شرف التعلب الذي لا يعتمد عيناه عن التحديق في الحاكم ، والذي يقر كل ما يقول أو يفصل ضد الله . إن ما يتصوره كثيرون عن خلق المجامع يمكن أن ينسب بالمثل إلى السياسي . فهو يبدو من منظور أي مؤمن من المسيحيين الأوربيين » . وقم كاتب آخر قائمة وافية بالأخطاء التي تتصف بها العقلية السياسية ، ومن بينها « وضعها الأولوية للمسائل المدنية والسياسية للدولة ، وتتخذ هذه المسائل عنده الصدارة فوق الدين » « واعتقادها احتياج الحفاظ على وفاق الأحوال المدنية مراعاة متطلبات جميع ما ظهر من أديان » . وما يستخلص من مثل هذه الآراء هو الكشف عن الارتباط بين هدف جميع البهجنوت والبوليتيك وأهداف الداعرين والابتغوريين والمحدثين ، « وجلاءة جميع هذه الأهداف بأن تنسب إلى الملحد مكيافيللي والذي يتقص دوره انجليكانيو عصرنا يعني السياسة أو البوليتيك . بل وأشار أحد الكتاب إلى أن من أعراض المكيافيلية العزوف عن المشاركة في الحرب ضد العدوان الديني » .

على أننا نلاحظ في ذات الوقت وجود علاقات دالة على حدوث تغير في المزاج العام . فحتى قبل مذابح سان بارتولوميو ، شعر بعض الناس بالإحباط بعد أن فقدوا تخصصهم للقتال . فحتى أحد المؤلفات التي اشتهرت

بتشجيعها للاقتتال فانها قد أرجعت أحد أسباب الحرب الأهلية الى وجود اناس لا يعرفون مهنة أخرى غير مهنة الحرب . وشعر جاك كوياس رغم دفاعه عن موقف الحكومة بازدياد لطفيان هذه المشاحنات على النشاط العلمي ، وكتب يقول : « ما قرأت وما سمعت قط عن عصر فاق عصرنا في افتتاح نفسه للتنمية ... » فلقد غمرت الروح الحربية كل نواحي الحياة ، واتجهت بعض الشخصيات الراجحة العقل ، ومن أبرزهم مونتانى ، الى الاعتقاد بأن أخطر مشكلة ليست الخلاف حول اللاهوت ، ولكنها كامنة فى الطبيعة البشرية بالذات . فكما قال صاحب هذه الأبيات الشعرية :

الغيل ضخم والأسد قوى

والنمر مفترس ، ولكنهم جميعا لا حول لهم ولا قوة

فباستطاعة الانسان أو رعب من الناس

ذبح جميع هذه الوحوش .

وأشار بعض الساسة لمناهضة مثل هذه النزاعات بالالتجاء الى العنف المتخفى فى شكل « الاعتدال فى الحماسة » . وكتب واحد من أبرز هذه النخبة : لقد سميناهم بالساسة لأنهم عازقون عن خمس أصابعهم فى دماء المسيحيين . « ويصح وصف هذه الحالة بحالة استيقاظ للضمير .

وبزغت توجهات بين الهجنوت بالتزام الواقعية اثر النتائج المدمرة للحرب . فبعد أقل من عشر سنوات من دق جرس الخطر (*) وجه بارنو مشروعاته الفياضة الى حصر النفقات الاجتماعية والاقتصادية للحروب . وجاءت نتائجه مترنحة . واستمر بارنو يجادل فى هذه المسألة « الفرانكو جاليه » ، ويتحدث باسم السياسى ، واعترف فى كتابه المرأة الفرنسية بأننا اذا عكسنا المقادير الغالية المتينة ، سيتضح لنا أنه لا وجود فى فرنسا « لاله أو إيمان أو قانون » ...

وهكذا تعود الى النخبة القديمة التى ترجع الى ما قبل الحرب الأهلية ، عن التسامح الدينى « والمصالحة » ، أو بالأحرى للوسائل المقعدة للاعتراف القانونى والتعايش والتسوية القانونية ، وقبل مذبحة سان بارتولوميو ، اقترحت « إحدى دعوات السلام » شروط مثل هذه التسوية ، فاعترضت هذه النشرة « بوجود صيغتين للدين فى فرنسا ، وما بقى لا يتجاوز تحديد القواعد المناسبة لكل صيغة منهما » : للتأكد من عدم حصول أى طرف على مميزات تفوق مميزات الطرف الآخر ، وأننا نتمتع بحريات

متساوية ، وننعم بنفس الحقوق في ديننا ، وساعده النزوع الى تمويل الخلاف في الربع الأخير من القرن على تعقيد هذا الحل ، ولكن لم يلج في الأفق أى بديل آخر . فلقد أوردت نشرة ترجع الى ١٥٨٦ المجمع التي أدل بها سفراء ألمانيا يلتسمون فيها الرحمة للإنجليكان الفرنسيين ، وينشدون الإحتداه الى حل ميساسي للاختلافات الدينية . فكما تحتاج الأسرة الى كيان مستقر وسياسة حكيمة (*) لتنظيم العلاقات بين الزوج وزوجته ، كذلك يحتاج المجتمع الى ترتيبات معقولة ووسائل لتيسير العلاقات المتبادلة بين التجمعات الايديولوجية . وربما بدت هناك بعض مفارقات ومضاعفات في الاتفاقات السياسية بين أى طرفين ، وكأنها ضرب من السبل المتخنة ، ولكن في أعقاب سان بارتولوميو ، ظهرت سياسة الحلول الوسط كسياسة يتبعها حزب يمكن التعرف عليه ، واكتسب قاعدة سلطوية بعد ترشيح هنرى النافارى للمرش الفرنسي . بيد أنه رغم المزاعم القومية لهذا الحزب السياسى ، فإنه لم يتمتع بتأثير يفوق أشد الايديولوجيات وهنا ، باستثناء معارضته للتشيع لروما .

ولست أظن أن وجوب استمرار الأنماط الايديولوجية المعقدة في الربع الأخير من القرن السادس عشر يحتمل أى خلاف . فلقد تصاعد تيار الدعاية الى آفاق قصوى جديدة ، وحدث ارتفاع مائل في طابع الجادلات ، وابتكرت الانتلجنسيا التي تيسر وجودها بفضل الطباعة ، ابتكرت جميع أنواع التخصصات ، ومن بينها حرفة الدعاية ذاتها . وتحول التطرف والتجريح الشفهي الى حرفة ، وأصبح من الأمور الشائعة المألوفة ، وعلى الأخص عنصرا تمزج بالعنف ، وبشتى أنواع إثارة الاضطرابات التي لم تشترك الا في القليل من المظاهر هي والمشاحنات العلنية (التي كان يروج فيها كل طرف بسخائمه نفسه) لأى جيل أبكر باستثناء الاشتراك في القوة الدافعة الشعورية المستمدة منها . واستمرت الأنماط الايديولوجية رغم ما حدث من خلط بين المصالح السياسية والمصالح الدينية . وبزغت قضية الاغتيال المدبر للظنفة ، الى جانب أحداث الاغتيالات المأبرة كقضية تستأهل المصارحة ، وظهرت أيضا أفكار تتمحور حول مسألة سيادة الشعب ، بل وشاعت التضرعات لصالح الأيتام والموزين وضحايا الصراع الأخرى ، ولم ترتكن الى أساس سلطوى ما أو الى قضية بعينها . وإذا نظرنا من ناحية الجانب البلاغى والجانب السلوكى والجانب التنظيمى سيوضح لنا أن عمليات النشر حينذاك التي تمثلت في أشكال شتى قد دارت حول نغمة واحدة بدت كأنها امتداد لنفس العملية الايديولوجية . والملفت من ناحية المنظور الذى اتبعناه هنا هو تفاهة دور المصادر التي

ولعله يقصد أيضا وجود ما يشبه الشرطة القدر

(p.) bonne police

لعمل المأزحات .

انبعثت منها هذه الايديولوجيات ، والتكرار الاجوف لأغلب الدعاية . أما ،
ما يبدو ذا أهمية فهو تزايد الميل لانتهاء الصراع الحزبي وتحقيق استقرار
قومي وتضامن قومي على أسس سياسية ...

وهكذا عاد هنري الرابع الى ديانة ماكيافيللي (على حد قول بيزا) .
وبعد الترحيب بعودته الى الكاثوليكية ، خصوصا من قبل اكليروسه العالي ،
وتتويجه في شارتر ، وعودته الى باريس ، شرع الملك في اعادة الأمور
الى نصابها ... ونهضت الدعاية مرة أخرى عن طريق النشر بدور ملحوظ
في اعادة تزكية النظام الملكي والوحدة القومية . وصدرت سلسلة من
الفرمانات واللوائح متضمنة برنامج اعادة الأحوال الى سابق عهدها في
كل جوانب المجتمع الفرنسي ، فتم حصر التمرد في أقل عدد من المدن ،
وعاد البرلمان وجامعة باريس لممارسة نشاطهما ، وعادت حريات الجمعيات
الأهلية الى سيرتها الأولى ، وبذلت الإدارات ومختلف المصالح جهودها
لإعادة توطيد النظام . واستغرق تحقيق الاستقرار الديني جملة سنوات ،
ولكنه اتبع الخطوط العريضة للوائح التي صدرت في عهد أبكر ، وبعد
اتباع هذه السبل السياسية ، استقرت أحوال النظام الملكي الفرنسي
والمجتمع بجميع أركانه ، يعنى الدين والعدالة والشرطة ، وأمكن كبح
جماح تجاوزات المشاحنات ، وإن كانت حالات الضيق والتوتر قد
استمرت ، ولكن باستعمال لغة السياسة يمكن القول بأن حركة الاستعادة
التي حققتها « البوربون » قد مثلت « نهاية الايديولوجيا » . بالنسبة لهنري
الحظبة على الأقل .

على أن هذه الحالة لم يتجاوز كونها تعبيراً سياسياً عن الروح التي
بلغت ذروتها في أواخر القرن السادس عشر ، وقد أصبحت الآن واضحة
جليّة ، إذا لم نقصر كلامنا على الموجات الصاعدة وقرع الطبول وصخب
النشرات . ولا تظهر هذه الروح بجلاء أكبر من ظهورها عند الأعلام من
شعروا بالاحباط (من أمثال ميشيل دي مونتاني) الذي آثر العزلة حتى
قبل مذابح سان بارتولوميو ، واعتكف للتأمل التي لم يقتصر على استشفاف
بواطن وعيه ، ولكنه اتجه أيضا الى دراسة مستويات الحياة الاجتماعية
الكامنة وراء ضجيج المظاهرات الدينية والسياسية . وعلى الرغم من أنه
كان يشهد « بالأنا » الا أنه نبذ الأناية وداه ادعاء التعالم الشائع بين
المفكرين ، ونعب الخلاف ، وغير ذلك من الانتفاضات والاساءات التي لحقت
بفن الكلام ، وقال : « ما ألحق أى شئ اضطرابا في العالم يفوق ما ألحقه
النحو به » . ولم تكن أحداث القضاة السيئة السمعة في عصره الا امتدادا
لهذا العرض . وأردف قائلا : « الباعث الأول لقضايانا هو تفسيرنا
وتأويلنا للقوانين » . بطبيعة الأحوال ، كان الايمان هو أهم المظاهر التي
عانت من هذه الأوضاع ، ولاحظ مونتاني ما طرا من تبدل على الدين .

وعلق قائلا : « ما الذى رثى أنه الأجدر بالاتباع فى فرنسا على عهدنا الحالى ؟ » ، فهناك من قذفوا بنا نحو اليمين ، وهناك من القوا بنا تجاه اليسار . وهناك من وصفوا هذه الحالة بالسواد ، وآخرون وصفوها بالبياض . واستغل الطرفان هذه الأوضاع بطريقة متعاقبة لتحقيق أغراضهم العنيفة الطموحة . « واستنكر مونتاني حالات الحاسة الدينية المعاصرة ووصفها بأنها لا تزيد عن مظاهر أنانية متفطرة : « انظر الى الوقاحة المريعة التى تسود مجادلتنا ، وما نصطنعه من حجج لتعزيرها ، وإلى كم ابتعدنا عن الدين ، فنحن نرفض الأشياء ، ونعود إليها ثانية ، أى نسير تبعا للموضع الذى رمتنا فيه الأحداث وسط العواصف الجاهلية » .

ولا يمكن الوقوع فى لبس عند فهم ما يشير اليه مونتاني هنا ، فإن ما يعنيه كان ما يدعى « بتسييس » (*) الحركات الدينية . غير أن مونتاني قد نلب فوق كل ذلك البراعة التى أبدتها الأطراف المتنازعة فى استغلال الدين . واتهم البعض لأن العدالة التى نسبوها لأسباب بالذات كانت مجرد مزاعم « كتلك التى يجهر بها المحامى » ولم تكن منبعثة من وجدان أحد أطراف المجادلة ومشاعره . « وتجلت هذه الإزدواجية بصورة أوضح عندما انعكست مواقع الأطراف ، أى ما حدث إبان منتصف ثمانينات القرن السادس عشر ، وما صحب هذا التحول من نفاق ثورى رآه مونتاني مثيرا لأشد تقزز : « ان هذه القضية التى تبدو فى مثل هذا المظهر الوقور : هل يحق لأحد الرعايا التمرد وإمتهاق السلاح ضد حاكمه دفاعا عن الدين » ، « فليكنم أن تتذكروا كيف اتخذت الإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب فى تفوهات أحد الأطراف ، واتخذ الطرف الآخر الإجابة بالنفى على هذا التساؤل فى دفعه . . . وعليكم أن تنصتوا وتستمعوا هل استطاعت الأسلحة أحداث صليل عند أحد الأطراف عند دفاعه عن القضية بدرجة تفوق الصليل الذى أحدثته عند الطرف الآخر » .

هنا بالتأكيد كانت « نهاية الأيديولوجيا » .

المراجع

- Frederick J. Baumgartner, *Radical Reactionaries : The Political Thought of the French Catholic League*, 1976.
- Philip Benedict, *Rouen During the Wars of Religion* (1981) ?
- Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change* (1979).
- Carlos M. N. Eire, *War Against the Idols : The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (1986).
- Julian H. Franklin ed *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century* (1969).
- Robert M. Kigdon, *Geneva in France 1555-1563* (1956).
- Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought Vol. I The Age of Reformation* 1978.
- Alfred Soman (ed) *The Massacre of St. Bartolomew's Day Reappraisals and Documents* (1979).

كوبرنيك والثورة العلمية

ادوارد جرانت

قام اتجاه جديد للفروض العلمية بدور هام في الثورة العلمية في القرن السابع عشر ، وتكشف هذا الاتجاه لأول مرة فيما حققه كوبرنيك . وعلى الرغم من أن المدرسين في العصر الوسيط قد استعانوا بالفروض على النحاء قسبي ، فإن هناك فرضين من هذه الفروض قد اتخذوا الصدارة من حيث الأهمية ، أحدهما هو الفرض الكلي إلى « التجلوب والظاهرة » وهو تصور مستمد من اليونان القديمة . ولتبعاً لهذه النظرة ، يعد الفرض مجرد زعم مناسب لتفسير الظاهرة دون نظر لحقيقته الفيزيائية أو زيفها . وثمة اتجاه آخر يتعلق بالفروض أو الافتراضات عن العالم هو ما يعد مستحيلاً طبيعياً ، يعني متعارضاً هو والطبيعة . والفروض من النوع الآخر من الفروض (*) (يعنى التي تتبع الخيال) هو التوصل إلى الأحوال التي تتعارض والعمليات الطبيعية ، كما فهمها أرسطو ، وبحث هل تعد نتائج مثل هذه الفروض مستتبوبة أو ممكنة . ولقد تضمنت معظم الفيزياء الوسيطة والكوتيات الوسيطة ، - ولم تقل كلها - تصوراً أو أكثر عن الفروض .

واختلف كوبرنيك عن هذه النظرة عندما توقف عن المبالاة بالتجلوب والظاهرة عندما لجأ إلى فروض متفيلة لا يمكن التيقن من صحتها أو زيفها . ففي نظره ، وايضاً في نظر خلفائه من العلماء المشهورين أتيد أن يطرح الفرض شيئاً ما واقعياً أو حقيقياً عن طبيعة الكون ، حتى وإن لم يكن الفرض المعلن قابلاً للملاحظة المباشرة . ففي نظر كوبرنيك ، فإن الفرض القائل بأن موضع الشمس هو مركز الكون ، وإن الأرض تدور حولها مثل أى كوكب آخر هما فرضان لا يقتصر أمرهما على التجلوب والظاهرة على نحو الفضل عن الفرض التقليدي الذي رأى الأرض مركزاً

Secondum imaginationem.

(*) وتوصل باللاتينية

Journal of the History of Ideas

قلا من مجلة

Late Medieval Thought, Copernicus and the Scientific Revolution.

الجزء الثالث والعشرون من ١٧٧ إلى ٢٢٠

Edward Grant. تأليف

الكون ، ولكنهما تميزا بصحتهما بالضرورة ، فإن تصح النتائج إلا اذا استطاعت المقدمات (أو الفروض) اعطاء هذه النتائج الصحيحة . وتشجع كوبرنيك بفضل إيمانه الحماسي بصحة هذه الفكرة الجسورة لأعلن حقيقة النظام الفلكي الذي يتصور حول الشمس ، وبذلك بدأ ثورة العلمية .

كما هو معروف ، لقد نوقشت مسألة إمكانية الدوران اليومي للأرض في القرون الوسطى ، قبل التصريحات الثورية التي جاهر بها كوبرنيك (*) . ولم يحلث النقاش الذي دار في العصر الوسيط - بقدر ما نعلم - أي تأييد لمذهب دوران الأرض ، ومن ثم يكون كوبرنيك عندما أصر على القول بوجود حركة دوران يومية للأرض حول نفسها ودوران الأرض سنويا حول الشمس ، قد انقطع انقطاعا خطيرا الشان عن أسلافه من العصر الوسيط .

وعندما ركز العلماء انتباههم على المنجزات الأساسية لكوبرنيك ، غانهم استماتوا بانقطاع مثير آخر يبدو مرتبطا بعمر لا تنقسم بمذهبه الجديد . إذ كان تصوره لمهمة ودور الفرض يعيد الاختلاف عن تصور أسلافه ، بحيث يصح اعتبار هذا التصور الجديد قد رمز إلى ابتعاده الشديد عن التقليد المدرسي ، بقدر يكاد يتماثل وابتعاد مذهبه في الكونيات عن الكونيات التقليدية .

ويرمى هذا البحث إلى اجمال بعض العوامل التي ساعدت على تشكيل التصور الوسيط للفرض العلمي ، والتدليل على هذه العوامل مثلما بدت في النقاش الفعلي لفكرة دوران الأرض . وتأسيسا على ذلك ، فقد كشف اتجاه كوبرنيك عن الفجوة التي تفصل نظريته عن النظرة التي سادت في القرون الوسطى . وما من شك أن كوبرنيك قد أثبت أنه الرائد الفعلي لابتعاد أساسي للمغاية نزع معظم التخصصيات الكبرى في الثورة العلمية - على نحو آخر - للاعتقاد به ، يعني القول بأن المبادئ الأساسية التي تتخذ شكل الفروض والافتراضات عن الكون يجب أن تتصف بصحتها من الناحية الفيزيائية ، ولا بد أن لا تكون خلاف ذلك .

ولقد اتصف التصور المدرسي الوسيط لدور الفرض في العلم بعزم تعميمه . إذ كانت النظرة المدرسية وليدة ثيارين من المحتمل أن يكونا قد اهتمزجا ، أو غرز كل منهما الآخر على أقل تقدير ، فمن ناحية - كان هناك تمسك عام بالمبدأ الفلكي القديم عن « التجاوب والظاهرة » . ومن ناحية أخرى ، فإن عددا من التيارات الفكرية قد تولدت من المشكلات الخاصة التي انبعثت في نطاق التقليد المدرسي ذاته

وكانت الفكرة المطلقة « للتجاوب والظاهرة » معروفة على نطاق واسع ومقبولة في القرون الوسطى . وفي صورتها الوسيطة ربما كانت مستمدة من تعقيب سمبليكوس على كتاب أرسطو عن السماء الذي ترجم من اليونانية الى اللاتينية ١٢٧١ . ويقول سمبليكوس في ممرض تعليق على الكتاب الثالث - الفصل الأول : « ولكن لعل أفلاطون والفيثاغورين لم يعترفوا بأن الجوهر الجسماني من ناحية مطلقة وحقيقية عبارة عن جمع لهذه المثلثات ، ولعلمهم فعلوا مثلما فعل علماء الفلك . فبعضهم اعترف ببعض فروض ، واعترف آخرون بفروض أخرى ، دون أن يؤكدوا تأكيداً قاطعاً وجود هذه الآليات بالفعل في السماء . فإذا كانوا قد افترضوا أي فروض من هذا القبيل ، فإنما يرجع ذلك الى تجاوبهم والظواهر بنسبة الحركات الدائرية أو المطرودة لجميع الأجرام السماوية ، فلقد اعتبر هؤلاء الكتاب ضمن الفروض القول بأن مبادئ الأجرام تنتمي الى هذه الأشكال التي اعتبرت كافية لتفسير سبب الوقائع » . ولقد اشترك في هذه النظرة مع سمبليكوس أمثال توما الاكويني وجان بوريدان ونيقولا أورييزم والبرت السكسوني ، وبير دايلى (*) وغيرهم كثيرون ...

واشتد تميز هذا المذهب المقبول على نطاق واسع بفضل بعض التيارات الهامة التي مثلت الجو الفكري في أواخر القرون الوسطى ، فلقد خلق الصراع بين الفلسفة واللاهوت الذي بدأ في القرن الثالث عشر ، وتساعد في القرن الرابع عشر روحاً مبتعدة عن اليقين ، وأميل في أغلب الظن للتشكك في الكثير من القضايا البادية بالوضوح والحقائق المبرهنة ميتافيزيقياً . وشاعت في وصف الحجج والبراهين كلمات مثل « افتراضية » و « ممكنة » و « محتملة » ، وبخاصة في اللاهوت ، وأيضاً في الحجج الفلسفية والعلمية التي تناولت مسائل اللاهوت . ولتحاول النظر في بعض العوامل الهامة الكامنة وراء هذه التيارات .

أتبع تقديم تراث أرسطو الفلسفي ومباحثه العلمية في القرن الثالث عشر تفسيراً حتمى المنزع للطبيعة واستعين بفكرة قوة الله كوسيلة لإخراج مراجع مدرسية (اسكولائية) يتبع فيها الاستدلال في مسائل اللاهوت والفلسفة المبادئ الميتافيزيقية الأرسطية ، ومن المظاهر الهامة التي انبثقت من هذا التطور المذهب الرشدي اللاتيني (نسبة الى ابن رشد) ، والمذهب المصاحب له عن «الحقيقة المزوجة» (**). فحقائق الفلسفة التي تدور حول النظام الطبيعي قد تتعارض هي وحقائق اللاهوت التي

Pierre d'Ally.

(*)

Double truth.

(**)

تتناول النظام المجاوز للطبيعة . وما يستدل من هذه الحالة هو التجاء الله الى تبديل النظام الطبيعى بالاستعانة بمؤثر يجاوز الطبيعة . ومن ثم فلا يستبعد أن ينظر الى ما يعد حقيقيا فى المستوى الطبيعى على أنه زائف فى المستوى المجاوز للطبيعة ، والعكس بالعكس . وبدا مذهب « الحقيقة المزدوجة » انحرافا عن أى أمل فى إحداث مصالحة بين الفلسفة واللاهوت كما ترامت على سبيل المثال لتوما الاكوينى .

ويصر بير دوهيم على القول بأن ادانة ١٢٧٧ قد عادت بنتائج نافعة على الأبحاث العلمية ، لأنها حررت العلم الوسيط من الخضوع لأهواء الميتافيزيقا والكونيات الأرسطية ، وشجبت القضايا التى ترتبت على هذه النتائج القول بعجز الله عن تحريك الكون فى حركة مستقيمة ، أو قسوته على خلق كثرة من العوالم مما ترتب عليه الاقتراب من ظهور مجادلات حول إمكان « الحواء » وجود عوالم أخرى ، مما ساعد على تنشيط المخيلة العلمية .

ورغم كفاء دوهيم ، إلا أن الأثر الشامل للادانة كان إضمار الثقة فى البراهين الميتافيزيقية للقضايا الفلسفية والعلمية ، التى تجاوزت أو لبست المجال اللاهوتى على نحو ما . وفيما يتعلق بمذهب « الحقيقة المزدوجة » فإنه استطاع تخطي كل العقبات بعد أن رعى خضوع حقائق الميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية لحقائق الإيمان . فليس بمقدور المبادئ الميتافيزيقية - بمعناها الدقيق - العلو الى ما هو أكثر من مرتبة الاحتمال (٣) ، لأنه من المعتقد أنها مستمدة من التجربة والذاكرة أو الاستقراء فحسب . ولا تزيد حقائق الفلسفة الطبيعية عن كونها احتمالية ، لأنها حقيقية بالنسبة للعقل الطبيعى ، بينما تتصف حقائق العقيدة واللاهوتية بإطلاقها ، وعدم تطرق الشك إليها بفضل أصلها الإلهى . وفى القرن الرابع عشر - كما سنرى - اعتقد أن حقائق الإيمان لا تقبل البرهنة .

واستمد التشديد على مبدأ الاحتمالية والإمكان من مصدر آخر . فالظاهر أن الكتاب الذى أصلوه اللاهوتى الأسباني بيتر (٣٤) كان من عوامل انتشار الشك فى القرن الرابع عشر « كما لاحظ أحد العلماء » . « ففى بداية هذا الكتاب ، ذكر بيتر الأسباني أن كتابه من أوله الى آخره لا يحمل أكثر من طابع الاحتمال . ورأى أن « الجدل » هو العلم الذى يسبك بمفتاح مبادئ جميع المناهج ، ولا بد من اكتساب معرفته قبل

معرفة أى علم آخر ، لأن الجدل يناقش على ضوء الاحتمال مبادئ جميع العلوم ، « وما يترتب على ذلك هو القول بأن أى تقدم نجم عن مناقشة المبادئ المناسبة لهذه العلوم ، لا يحق أن يوصف بأية صفة غير صفة الاحتمال » وفضلاً عن ذلك ، ولما كان هذا الكتاب « قد كتب لى يحفظه عن ظهر قلب شباب الطلبة ممن يتقبلون كل ما يطبع فى أذهانهم ، والذين كانوا آنئذ منغمسين فى الحياة الجدلية للجامعة ، لذا فلا يستغرب حدوث جنوح نحو الشك ... » .

وبالإضافة إلى الكتاب سالف الذكر ، فقد ارتبطت به المناقشات التى بدأت فى القرن الثالث عشر واستمرت أبان القرن السادس عشر ، المتعلقة بأشياء نظر إليها نظرتان بديلتان . وبياح الايمان بأى بديل منهما على السواء لأنهما يتماثلان فى درجة الاحتمال . وبوسعنا أن نستخلص أيضاً تصور برهنة صحة البديلين مما .

على أن أكبر لحظة صوبت للوثوق فى الميتافيزيقا قد جاءت فى القرن الرابع عشر ، عندما واصل اللاهوت التحرر من الادعاءات الفلسفية . فلقد استعان وليم أوكام (حوالى ١٢٨٠ - حوالى ١٣٤٩) ومن تبعوه من اسميين بالحجج الفلسفية - وليس باللوائح الكنسية - لأدراك الفلسفة ، وإظهار عدم جدوى الكثير من البراهين الميتافيزيقية التقليدية فى ميدان اللاهوت . وأدت الانتقادات المنطقية والاستمولوجية التى صاغها أوكام إلى تقنين أو رفض العديد من المدرسين للبراهين التقليدية التى أثبتت وجود الله . وصفاته الوجودية واللامتناهية ، وغير ذلك من الصفات « الضرورية » .

وبعد أن مد أوكام جذور موقفه الأساسى إلى التجربة ، نزع إلى تحدى ما يقال عن استمداد العلاقات العلية من الاستدلال ، وأصر على القول بأن المشاهدة هى التى تحقق مثل هذه المعرفة . ورأى أنه من غير القبول منطقياً الاستدلال من التجربة إلى ما يتجاوزها أو يعلو عليها ، ومن ثم غدا من الميثوس منه إثبات وجود الله استناداً إلى النظام السائد فى عالم الطبيعة ، الذى نعرفه عن طريق حواسنا . وليس من شك أن أوكام لم يعترف بوصف اللاهوت حتى بالعلم . فالعقائد اللاهوتية لا تعد صحيحة إلا استناداً إلى سلطان الايمان والوحي .

واستنتجت النزعة التجريبية لأوكام على أصراره على القول بأن جميع المعرفة مستمدة من التجربة عبر « الإدراك الحسى » ، وعنى بذلك أن الإدراك المباشر لأى شيء مفرد يدقنا - بطبيعة الحال - إلى القول بأنه موجود . فليس بالاستطاعة اجراء برهان لاثبات أى شيء أدرك على هذا النحو ، ولا حاجة إليه ، انه يدرك وحسب ، ويسير لنا إدراكه إصدار حكم حادث بوجوده .

ويجادل أوكام بعد ذلك ويقول ان معرفة الموجودات المكتسبة من « الادراك الحسى » لا تسمح لنا استخلاص وجود أى شىء آخر ، لانه لا اتصال ضرورى بين الأشياء الحادثة ... ، ومن ثم فان العلاقات العلية لا يمكن ادراكها عن طريق الاستدلال ، أو معرفتها « قبلها » بواسطة العقل . غير أنه بالاستطاعة ادراك هذه العلاقات العلية اعتمادا على التجربة فى شكل علاقات زمانية ومكانية ، كما يحدث مثلا عندما ندرک أن النار علة السخونة ، ففى أى شىء ساخن ، غير أن هذه الارتباطات لا تزودنا بمعرفة أية علة حقة كامنة وراء الشىء ، لأن مثل هذه الأشياء مختبئة عنا ، وبغير الروابط الزمنية والمكانية ، لن يكون هناك تعاقب على يمكن تحديده ، والحق أن هناك الكثير من الحالات التى لا نستطيع فيها التيقن من وجود علة أو عدم وجودها .

وهكذا قسم أوكام العالم الى قسمين مختلفين بصفة مطلقة ، ولا وجود لأى ارتباط ضرورى بين هذين القسمين . ثم طبق بعد ذلك مبدأ الموصى ، أو مبدأ التدبير (*) ، الذى اشتهر به فيلسوفنا ، ودحض ميل الميديين من أسلافه ومعاصريه لافتراض وجود علاقات حقيقية بين الأشياء ، ونزوعهم الى مضاعفة الكينونات من شتى الأنواع بلا ضرورة . ويوصف هذا الاجراء بأنه عملية استدلالية غير مبررة من التجربة . فمثلا عندما طبق أوكام « موصى » على التصور الفيزيائى ، فإنه أصر على عدم وصف الحركة بالكينونة المنفصلة عن الجسم المتحرك ، كما يظن بعضهم . فالحركة عبارة عن مصطلح دال على جسم يشغل مواقع أو أماكن متعاقبة . وعلى حد قول أوكام : « بوسعنا » القول « بأن هذا الجسم موجود الآن فى (أ) وليس موجودا فى (ب) » . وبعد ذلك ، سيصبح القول بأن هذا الجسم موجود الآن فى (ب) وليس فى (أ) ، وبذلك يكون هناك معنيان متناقضان قد نسبت إليهما الصفة المتعاقبة .

وعندما اعتبر أوكام الظواهر الفيزيائية الحادثة مجرد فروض ، فلا يستبعد أن يكون قد أثر فى تيار علمى هام ظهر بين الاسمين باسكفور وباريس ابان القرن الرابع عشر . فعندما شدد على صيغ المنطق بالصرامة ، ولم يصير على الاعتراف بوجود الأشياء التى تستخلص ضمنا ، فإنه فى أغلب الظن قد شجع آخرين على الذهاب الى ما هو أبعد ، وتخييل شتى أنواع الممكنات ، بل وربما المستحيلات - دون نظر الى الحقيقة الفيزيائية . أو كيفية تطبيق ذلك . والتزم أوكام بقيد واحد عندما اشترط وجوب

(*) يقصد بمبدأ الموصى والتدبير عند أوكام الحد على عدم التسلیم بوجود عدد كبير من الكينونات أو العوامل إذا كان بالاستطاعة الاكتفاء بالقليل منها .

عدم وجود أى تناقض منطقى صوري ، والعلامة المميزة لهذا الاتجاه هي عبارة طبقا للخيال (٣) ، والتي غلب ظهورها على أبحاث العلم في القرن الرابع عشر .

وجاء التأثير المتراكم لجميع التيارات التي عدناها أنفاً على الفكر الوسيط هائلاً حقاً . فلقد ترتب على أحداث ١٢٧٧ استهلال الاستفتاء في عالم اللاهوت عن الميتافيزيقا ، وعن البرهان الفلسفي أيضاً . والواقع أن أوكام قد أتم هذه العملية . إذ شدد هو وآخرون على وصف الله بالقوة المطلقة (٣٣) (يعني الله في ذاته طبقاً لقدرته المطلقة على القيام بأى شيء) . يختار لاعتقاده بأن هذه الفكرة ستؤدي إلى إغلاق الباب أمام أى تناقض منطقي ، غير أن هذه الفعلة « أطلقت سراح تيار الشك اللاهوتي الذي أباح الظن واللا يقين عندما يتعذر تحقيق المعرفة والبرهان ... » .

وبأن القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر ، انتشرت الحركة الاسمية في عدة جامعات ، ورسخت أقدامها . وأدى تركيز الاسمين على المنهج التجريبي ، وما صحب ذلك من تدهور للميتافيزيقا إلى اقضاء الفلسفة عن اللاهوت ، وضماها إلى العلوم الوضعية والدراسات الرياضية . غير أن شبح الإدانة الدائم الوجود قد خيم فوق العديد من المساجلات العلمية في أواخر القرون الوسطى ، فحيثما تسلسل تطبيق المفاهيم العلمية في نطاق اللاهوت ، كان ما ترتب على ذلك تزايد تبجيل رجال اللاهوت وروح ١٢٧٧ . ومن ثم رأينا جان بوريدان عندما حاول تفسير الحركة الطردية المستمرة للأجرام السماوية . يذكر عدم الحاجة إلى عقول لتسيير الكواكب ، « لأن الله قد بث في كل منهما زخماً يساعدها على القيام بذلك . وهذا الزخم الذي بث في الأجرام السماوية لن يتعرض للوهن ، أو الفساد فيما بعد ، لعلم وجود ميل عند هذه الأجرام لاتباع حركات أخرى . كما لا توجد أية مقاومة قد تفسد هذا الزخم ، أو تقمعه . ولم أذكر هذا الرأي من قبيل التأكيد ، ولكنني قلته (كاجتهاد) ، حتى أستطيع الاهتداء عند أعلام اللاهوت على ما يوسعهم تعريف في هذه المسائل ، وعن كيف تحدث هذه الأشياء ... » .

وبوجه عام ، يمكن القول أن التجريبية الاسمية قد اقتصرت على المسائل التي يمكن تجربتها تجربة مباشرة ، ولم تسمح للبحث عن أية حقائق وراء ذلك . إذ أحجم أنصارها عادة عن التجرد باستنتاج أية مبادئ أساسية من التجربة . فبالمنور غالباً تفسير الظواهر التي تجرب تجربة مباشرة اعتماداً على الروابط العلوية الممكنة أو المحتملة بين الأشياء الحادثة

لحسب . ومن المعتاد عدم السماح باستدلال أية روابط عليّة لا تشاهد مباشرة . إذ يقتصر دور العديد من النظريات والتفسيرات العلية على « التجاوب والظواهر » ، اعتمادا على القضايا المفترضة . ولقد رأينا بالفعل أن العديد من نقاشات الفزياء في القرن الرابع عشر ، كانت عبارة عن تمارين في المنطق مصحوبة بنفى صريح بإمكان تطبيق النتائج أو الافتراضات على الواقع الفزيائي .

ويساعد التلخيص آنف الذكر لأنماط المفكر الوسيط في العلم واللاهوت والفلسفة في أواخر القرون الوسطى على تيسير ادراك مدى ابتعاد كوبرنيك عن المعتقدات والمثل الوسيطة فيما يتعلق بكل من التفسيرات والافتراضات « والتجاوب والظاهرة » .

وهناك ثلاث نظرات مختلفة تناسب المهام تتعلق بدوران الأرض ساد الاعتقاد بها في القرون الوسطى . ورفض كل موقف من هذه المواقف الثلاثة فكرة حركة الأرض كحقيقة فزيائية . واتباع الموقف الأول قرأنا سوا دى مايرون والبرت السكسونى وبيردالى . واستنشد الرفض عند الجميع على أساس واحد . فليس بيقنور الحركة اليومية أن تمد أساسا مقبولا لتحليل مظاهر التضاد والاقتران بين الكواكب ، كما أنها لن تستطيع تفسير ظواهر خسوف الشمس والقمر ...

والموقف الثانى عظيم الأهمية ، ويمثله اثنان من أصحاب العقليات العلمية المتقدمة في القرون الوسطى (جان بوريدان ونيقول أوريزم) ورفض بوريدان الموقف الأول بأن قال إن نسبة الحركة لن تيسر لنا تحديد السؤال . وبلاستطاعة ارجاع الحركة الظاهرية للجرم السماوى والكواكب إما بافتراض سكون الأرض ونسبة الحركة للسماء أو العكس بالعكس .

وانتقل بوريدان بعد ذلك الى الحجج المستقاة من التجربة ، واستشهد بعدد من التجارب تعتمد كل منها فى تفسيرها على دوران الأرض ، ولكنه انتهى فى النهاية الى ظاهرة جزئية لن تستطيع فكرة دوران الأرض تفسيرها . فلو صح أن الأرض تدور لترتب على ذلك أننا اذا قلنا سهما الى الأمام فانه سيسقط وراءنا ، ولن يعود الى النقطة ذاتها . غير أن هذه الحالة تتعارض هى وتجربتنا ، ومن ثم استنتج بوريدان أن الأرض لا تتحرك . وهكذا يكون بوريدان قد ساير أصول الاسمين وتذرع بنتيجة احدى التجارب الفزيائية - غير الفلكية - التى قد تترتب على دوران الأرض ، ولا تشاهد فى الطبيعة ، وكانت هذه الحجة هى أقوى حجة استطاع عرضها .

وناقش نيقول أوريزم المسألة أيضا ، وتمائل هو وبوريدان ، عندما رفض القول بحركة الأرض . غير أن رفض أوريزم الاعتراف بالدوران اليومي للأرض لم يرتكن - مثلما حدث في حالة بوريدان - على حجة علمية ، فبعد أن قبل إلى حد كبير استدلالات بوريدان ، رفض تجربة السهم التي ذكرها ، بالرغم من أنه اعترف بها كأهم حجة لاثبات عدم حركة الأرض ، وقدم فرضا جديدا لتفسير ذلك وتوقع بوريدان الحجة التي يحتمل أن تساق لتأييد فكرة دوران الأرض ، يعنى القول بأن الهواء يتحرك مع الأرض ، ويحمل السهم إلى الأمام ، وبذلك يتسنى له تفسير لماذا يقع السهم في نفس النقطة وتصدى أوريزم للدفاع عن هذا الموقف بالذات اعتمادا على القياس والاستشهاد بأمثلة :

« لعل هذا سيبدو ممكنا إذا استعينا بالقياس . فلو كان هناك شخص راكب مركبا تتحرك تجاه الشرق ، بسرعة كبيرة ، دون أن يدري بالحركة ، وأرضي يده إلى أسفل ، وقام بوصف أحد الخطوط المستقيمة المتجهة في اتجاه مضاد لمسارية السفينة ، فإنه قد يتصور أن يده تتحرك حركة مستقيمة فقط . وتبعا لهذا الرأي (الخاص بدوران الأرض يوميا) يبدو لنا على نفس النحو أن السهم يهبط أو يصعد في خط مستقيم . ولتأييد (هذا الموقف ، عليكم أن تراعوا ما يأتي) : إذا كانت المركب متجهة نحو الغرب بسرعة أقل من سرعة اتجاه السفينة نحو الشرق ، فإنه سيستصور أنه يقترب من الشرق ، بينما هو متجه بالفعل نحو الغرب . وبالمثل في الحالة التي ذكرناها ، فإن جميع الحركات ستبدو تحدث وكأن الأرض ساكنة . ومن ثم فأننى استخلص القول بأنه ليس بمفغورنا اعتمادا على أية تجربة تجري اثبات حركة السماء حركة يومية ، وثبات الأرض » .

ولقد حول أوريزم المسألة إلى مازق حرج ، وشعر في هذه الأثناء بالقبطة وباهتماله إلى ما يريد . فالفرض البديل محتمل بالمثل ، إذا أثبتناه بالرجوع إلى العقل والتجربة . والعقل عاجز عن اثبات أية مسألة علمية على نحو دقيق ، مثلما يجز أيضا عن برهنة مواد الإيمان . وبذلك يكون أوريزم قد استعان بالعقل لأرباك العقل ، وكشف بوضوح أنه وريث الاتجاه الذي بزغ من أثر الصراع بين الفلسفة واللاهوت . عندما نزعته الفلسفة عن طريق اللاهوتيين إلى إحداث اضطراب في فلسفة الفلاسفة ، ولما كان أوريزم بالذات من رجال اللاهوت - وهذه مسألة لها أهميتها - فإن كل ما مثله هو نقل هذا الاتجاه إلى عالم العلم ، ولم يكن بالاستطاعة حقا اثبات أى البديلين هو الصحيح فزياليا .

أما الموقف الثالث الذي يرى أن الدوران اليومي للأرض يفسر الظواهر الفلكية تفسيراً أفضل من القول بثبات الأرض ، فإنه أيضا

يشير الانتباه بقدر كبير عند مقارنته باتجاه كوبرنيك . ومن أسف أننا لانستطيع نسبة هذا الاتجاه لأى اسم واحد . والحق أننا استنادا فقط الى ملحوظة مقتضبة وردت عند فرانسوا دى مايرون بمقدورنا الوثوق من أن هنا الموقف كان يحظى باتباع . فقد ذكر أن هناك دكتورا مينا يقول « أنه لو صبح أن الأرض تتحرك والسماء ساكنة ، فإن هذه الحجة ستكون هي الأفضل » .

ويكاد يكون من الميقون منه أن هذا الدكتور المجهول الاسم لم يؤيد فكرة الدوران الفزيائي الفعلي للأرض ، فلو أنه فعل ذلك لاستحق اعترافه التعقيب من مايرون . فمن المفروض أن يكون هذا المرأى فرضا أفضل « للتجاوب والظواهر » أو الحفاظ عليها ، ولكنه لن يعرفنا أى شيء عن الموقف الفزيائي . فالملق أنه من المحتمل بدرجة ساحقة أن هذا الشخص كان سيصر على القول بأن الأرض لاتتحرك حركة دائرية . وأما ما يقال عن أن فكرة دوران الأرض ستتجاوب هي والظواهر فانها - كما يظن - ستعتمد فرضا زائفا ربما حقق نتائج أفضل من الفروض الحقيقية .

فلذا رجسنا الآن الى كوبرنيك ، سنرى لديه اتجاهما مختلفا جذريا ، يكشف بوضوح الى أى حد اهتمد عن التقليد الفلسفى والعلمى الوسيط ، وعن تصوره لدور الفرض « والتجاوب والظواهر » ولن يهتنى الى كيفية ابتعاد كوبرنيك عن تصور العصر الوسيط للفرض من المبحج التى قلنها لدعم فكرة الدوران اليومي للأرض ، والحق أن الكثير من هذه الحجج كانت أمرا مألوفيا فى مجادلات المدرسين . ولكننا بالأحرى نستطيع أن نلاحظ هذا الابتعاد من اصرار كوبرنيك على القول بأن للأرض حركة فزيائية بالفعل ، ونلاحظ ذلك أيضا فى التفسير المنهجي الفصل الذى بزغ من هذا الاعتقاد العميق ، فلقد تصور كوبرنيك وجود رباط وثيق يربط هذين الجانبين . ولاحظ كوبرنيك فى تمهيد لأحد كتبه (*) ، « أنه لما كان قد سمح للآخرين بالزعم بوجود دورات معينة تفسر حركات النجوم ، فأننى اعتقد أنه من المسموح لى أن أحاول بالاعتماد على افتراض حدوث بعض الحركة للأرض أن اهتدى الى تفسير أفضل لدورات الأجرام السماوية » .

وبعد أن اقتنع كوبرنيك نوعا بأن ظاهرة دوران الأرض مستتبع هذه الفكرة بالضرورة ، بل وسيتبعها أيضا القول بارتباط ذلك بانتظام النجوم وأحجامها ودرجاتها ومساراتها ، بل والسماء أيضا ، بحيث يؤدى أى تغير فى أوضاع هذه الأشياء الى أحداث اضطراب فى الكون بأسره .

عندما اقتنع بذلك لم يتصور أن افترضه كان مجرد تكهن مناسب أو فرض محتمل ، وعلى العكس ، فلقد دفع النظام الكوني الأبسط المترتب على الافتراض المبدئي لدوران الأرض كوبرنيك الى الاعلان بجرأة بأنه « لايشعر بالخجل من الاعتراف بأن كل ما هو أدنى القمر ومركز الأرض يسفر وجود مسار كبير بين الكواكب حول الشمس ، التي هي مركز العالم ، وأن ما يبدو حركة للشمس انما هو في الحق حركة الأرض .. » .

وعندما أعلن كوبرنيك حقيقة حركتي الأرض (اليومية والسنوية) فإنه ابتعد عن أسلافه في العصر الوسيط الذين رفضوا أن ينسبوا للأرض حتى أية حركة يومية مفردة - على أن هذا الابتعاد ربما بدا أكثر أهمية اذا ادركنا أن كلمة **فرضي** كانت بين المصطلحات التي استعملها في التعبير عن أحكامه الأساسية والجوهرية عن حركة الأرض . غير أنه لم يقصد بذلك مجرد اتباع لتقليد **التجارب والظواهر** . كما أنه لم ير هذا الحكم مجرد حكم يتفوق في احتماله على البدائل الأخرى ، انه حقيقة أساسية عن الكون الفيزيائي . ويتضح ذلك من انتقاده لما أنجزه علماء الفلك السابقون له : « من هنا ، وما أسفرت عنه عملية البرهان التي تسعى بالتهيج بتضح أنهم اما تناسوا شيئاً أساسياً ، أو اعترفوا بشئ عرضي لايمت بصلة الى الفكرة .. وما كان هذا ليحدث لهم لو أنهم اتبعوا مبادئ أكيدة . فلو لم يكن الفرض الذي افترضوه زائفاً ، لأمكن برهنة كل شيء مترتب على فروضهم بدرجة لا يتطرق اليها الشك .. وهكذا ففي حالة صحة الفروض فقط فإنها ستتجاوب هي والمظاهر بالفعل . وبذلك تكون حركة الأرض المزدوجة (يومية وسنوية) من الفروض التي اعتقد كوبرنيك بصحتها بلا أدنى ارتياب . »

وتحدث الحركة المزدوجة للأرض سيمترية في الكون ، تجعله شيئاً أسى من تصوره قديماً ، وأصبح بالاستطاعة تفهم ما يحدث للكواكب من تقهر أو تقسم من الناحية الفيزيائية . ولما ظهر أن هذه النتائج المترتبة على حركة الأرض كان لها دور في اقناع كوبرنيك بأن الأرض تتحرك بالفعل ، وبأن افترضاته كانت انعكاساً صحيحاً لحقيقة الكون . غير أننا لو أردنا ادراك أين ابتعد كوبرنيك عن التقليد الوسيط ، فإن علينا أن نركز الانتباه على الكلمات الآتية بالذات : « لو أن الفروض التي زعموها لم تكن زائفة لتسنى برهنة كل ما يترتب على فروضهم بلا أدنى شك » . فعندما يحدث تجاوب والظواهر الفلكية . فإن هذا لا يرجع فقط الى ملازمة هذه الفكرة ، ولكنه يرجع الى صحتها ، ففي نظر بوردان وأوديزم لم تكن المسألة مسألة حقيقية ، ولكنها كانت مسألة

تجاوب وتلازم . اذ اعتقد الاثنان ان كلا الفرضين يتماثلان في القدرة على التجاوب والظواهر الفلكية . ولقد بنى القرار لصالح سكان الارض بناء على أسس بعيدة عن حقائق الفلك . والحق أن أنصار الموقف الثالث المذكور آنفا ربما ذهبوا في أغلب الظن الى ما هو أبعد وقالوا ان الأرض ساكنة ، وأنها لو دارت فإن دوراتها سيتجاوب والظاهرة . ففي مثل هذه النظرات الوسيطة في الكونيات ، لم يكن ضروريا بأي حال أن تعكس الفروض الفلكية ، الحقيقة الكونية . ولا جدال ان أى عدد من الفروض المختلفة بمقدوره نظريا أن يتجاوب مع المظاهر الفيزيائية . ولكن كوبرنيك قد جاء بنظرة بعيدة الاختلاف تماما ، وباتجاه جديد كلية الى علم الفلك . فالقول بأن هناك فرضين يتساويان في التجاوب والظواهر الفلكية سيبدو في نظره مساويا للاعتراف بالجهل والبليلة ، لأن مثل هذين الفرضين عن حال الأرض ليس بمقدورهما - بعد النظر الصحيح - أن يتجاوبا معا والظاهرة ، فلا بد من البحث عن معيار أبعد . وإذا احتذى إليه فانه سيسير الفصل بين الزائف والحقيقي .

وهكذا يكون هناك اختلاف جذري بين تصور كوبرنيك « للتجاوب والظواهر » وبين التصور القديم والوسيط ، ففي هذا التصور الأخير ، ليس هناك مشكلة تدعو الى التفرقة بين الحقيقة والزيف ، وكل ما هو مطلوب هو تجاوب الفرض والظواهر ، أما عند كوبرنيك ، فان التجاوب والظاهرة في علم الفلك يعنى اقامة فروض صحيحة .

بيد أن اصرار كوبرنيك على حقيقة مذهبه الجديد قد نفذ ربما الى ما هو أعمق من ذلك ، فهو يعد اعتراضا على مذهب الاسمينين برتمه الذي سساد العلم والفلسفة في أواخر العصر الوسيط . ففي نظرس المذهب الاسمي ، فان المذهب الكوبرنيكي يعتمد استئلالا ~~بمعاو~~ التجربة ، ولا تبرر شدة اتصافه بالبساطة والقدرة على التفسير الخطوة الهامة لاهتفاء الحقيقة على المذهب . فقد كان بمقدور الله أن يجعل هذا العالم الحادث مستقدا بطلا من جملة بسيط . ولقد أرغبت القدرة المطلقة لله الانسسان على قصر معرفته على ما هو قابل للمعرفة المباشرة والادراك المباشر . ولكن في نظر كوبرنيك ، عالم الله بسيط جوهريا ، وينأؤه الكوني يقبل المعرفة .

واستحدث كوبرنيك شيئا هاما آخر . فالظاهر أنه أخضع الفيزياء للفلك ، وبذلك عكس التقليد القديم والوسيط . فصنعا اقتنع كوبرنيك بتمثيل فرض كونيته الجديدة للحقائق الفلكية ، رأى لزاما عليه أن يبتكر فيزياء مناسبة تعتمد الى درجة كبيرة على مراعاة حركة الأرض . وقد أصبحت الضرورة تقتضي الآن تعديل التصورات الفيزيائية العريقة

التي دامت طويلا تمديلا شاملا . وهكذا يتعين على الفيزياء أن تتبع المطالب الأساسية لعلم الفلك الحق ، ويمد مثل هذا الاتجاه انقطاعا بالغ الأثر عن تقليد يكاد ينظر إليه الآن نظرة تقديس .

لقد تكيف فهم كوبرنيك لدور الفرض في أية نظرية علمية بسعيه نحو ادراك الحقيقة . فمن الواجب أن يتعامل العلم وفروضه مع الحقائق لا الخرافات . وبهذا المعنى ، ان لم يوجد غيره ، يصح اعتبار كوبرنيك أول شخصية كبرى في النورة العلمية . اذ كان اتجاهه هو الذي اتبعه كبلر وجاليليو وديكارت ونيوتن .

وانضم كبلر الى كوبرنيك بلا شك عندما كتب يقول : « انه لمن الخرافات السخيفة ، كما اعترف ، القول بأن ظواهر الطبيعة يمكن أن تبرهن بالرجوع الى أسباب زائفة » . غير أن هذه الخرافة لا وجود لها عند كوبرنيك ، اذ ظن أن فروضه صحيحة ، ولم يكتف بالاعتقاد بذلك ، ولكنه أثبت أنها حقيقية » .

وقبل جاليليو أيضا فكرة دوران الأرض كحقيقة فيزيائية . وفي فقرة بعيدة الأهمية ، كشف عن الحالة العقلية التي لاكتفى بمجرد التجاوب والظواهر ، ولكنها تهدف الى اكتشاف : « التكوين الحق للكون » . وقال جاليليو : أن علماء الفلك الرياضيين يقتصرون على مجرد افتراض دوائر الاختلاف الا مركزى والدوائر التي يقع مركزها على محيط آخر و *equante* ، وما أشعبه لتسهيل حساباتهم . ولكن الفلكيين الفلاسفة لا يعترفون بهذه المبتكرات الهندسية ، لأنهم يسمعون للبحث عن التكوين الحق للكون ، أى أهم وأروع مشكلة وجدت حتى الآن ، لأن مثل هذا التكوين قائم ، ويتسم بتفرده وصحته وحقيقته ، وعدم امكان وجوده على نحو آخر . وتؤهل عظمة هذه المشكلة وسموها هذه المشكلة لكي تتبوا الصدارة بين المسائل التي تقبل الحل النظرى » .

وعندما أشار سالفياتي الناطق باسم جاليليو الى الفقرة ذاتها التي أعلن فيها كوبرنيك وجوب اتصاف الفروض بالصحة ، وأقرها اقاربا صريحا ، قال « وهكذا فهمنا شعر الفلكي من الناحية العملية بالارتياح الا أنه يشعر بالارتياح والاطمئنان بوصفه عالما نظريا للفلك » . ولما كان كوبرنيك قد أدرك على خير وجه أنه على الرغم من احتمال تجاوب الظاهر المساوية مع افتراضات زائفة في طبيعتها ، الا أنه سيكون من الأفضل كثيرا اذا تمكن من استخلاصها من الفروض الصحيحة . . وبعد أن اتبع جاليليو فروضه الثورية ، ورأى أن الكل قد ناظر أجزاءه ببساطة زائفة ، فإنه تبنى هذا الاكتشاف الجديد واطمان اليه » .

وبالاستطاعة الاحتذاء الى المطلب الخاص باتصاف المبادئ الأولى بصحتها وعدم تطرق الشك اليها عند ديكارت على نحو أبعد تطرفا من أكثر أسلافه ومعاصريه . فبعد أن اعتدى الى المبادئ الحقبة في الأفكار الواضحة والمتمايزة ، انصب اهتمامه على رد الكون الفيزيائي الى قانون رياضي ، وكتب الى مرسين في ١٦ مارس ١٦٤٠ : « وفيما يتعلق بالفيزياء ، فلا بد أن اعتقد أنني لا أعرف شيئا عنها ، اذا لم يكن بمقدوري أن لا أقول عنها ما هو أكثر من كيف تكون هذه الأشياء بدون البرهنة على أنها لا يمكن أن تتخذ شكلا آخر . وبعد أن قمت برد الفيزياء الى قوانين الرياضية أصبحت أدرك أن هذا ممكن . وفي اعتقادي أنني قادر على اثبات ذلك ، رغم قلة المعرفة التي اعتقد أنها متوافرة لي » .

والظاهر أن نيوتن قد اعتقد في امكان الاحتذاء الى مبادئ عامة . لا ريب فيها عن الكون ، ففي كتاب المبادئ (**) ١٧١٣ ، قال انه بالرغم من علم اكتشله على صفة الجاذبية « الا أنه يكفيننا القول بوجود الجاذبية بالفعل ، وأنها تعمل وفقا لقوانين قد استطعنا شرحها » والآن لم تعد الجاذبية صفة للأجسام ، ومن ثم فانها ليست من الحقائق التي تقبل المشاهدة ، ولكنها غدت بالأحرى استدلالا من القوانين الرياضية التي تصف مسلكها . وهذا تصور يتماشى بكل جلاء هو واتجاه كوبرنيك ، ولعل كثيرين من المدرسين في أواخر العصور الوسطى من المفروض أنهم سيفسرون نظرية الجاذبية عند نيوتن على أنها مجرد فرض مستصوب أو محتمل ، اعتمادا على امكان تفسير الظواهر — تصورا — على نحو آخر . . .

وهناك في البحث ٣١ من كتاب البصريات لنيوتن(**) ، فقرة تكشف عن فهمه للهدف من العلم ، وغايته . اذ أصر نيوتن على القول بأن الأرسطيين قد أطلقوا اسم « الكيفيات الخفية أو المستترة » لا على وصف الكيفيات ، ولكن للدلالة على الكيفيات التي يفترض انها كامنة أو مختبئة في الأجسام ، والتي ينسب عليها النهوض بدور على المعلولات الظاهرة . وعلى هذا النحو ، قد تكون علل الجاذبية والتجاذب المغناطيسي والكهربائي والاختصار اذا افترضنا أن هذه القوى أو الافصال قد انبعثت من كيفيات مجهولة لنا ، ومن غير المقبور اكتشافها وايضاها ، ولقد تسببت هذه « الكيفيات الخفية » في إيقاف تقدم الفلسفة الطبيعية ، ومن ثم فقد رفضت بعد سنوات لاحقة ، فلا عجب اذا شجبت نيوتن من شمسروه باليأس « وتخلوا عن محاولتهم الكشف عن العلل الكامنة ، ولجأوا الى

التفكير في العلل المختبئة تماما عنها . وكان نيوتن يرمى الى توضيح هذه العلل ، وبذلك يكشف العلل الكامنة للظواهر . وكان مثله الأعلى هو « استمرار مبدئين عامين أو ثلاثة مبادئ للحركة من الظاهر ثم يعرفنا بعد ذلك كيف انبعثت كيفيات جميع الأشياء الجسمانية ، وأفعالها من هذه المبادئ الظاهرة أو الواضحة » . وتتكون هذه الخطوة عظيمة الأثر على الفلسفة ، بالرغم من أن هذه المبادئ لم تكتشف بعد . . . ووصف نيوتن هذه المبادئ بالقوانين العامة للطبيعة التي تشكل الأشياء على أسسها . . . »

وعلى الرغم من احتمال اعتماد نيوتن في البداية على الظواهر ، إلا أن هدفه النهائي كان الإحتماء الى قوانين حقة تكمن وراء الظواهر ، وبوساطتها « تتشكل الأشياء ذاتها » . فقد كان نيوتن يبحث عن الحقائق الأساسية للتكوين النهائي للمادة ، والتي يمكن أن تستنبط منها كيفياتها . وهذا يتجاوب هو والمطلب الكبير للحقيقة الذي استهله كوبرنيك . ان عالم نيوتن عالم يقبل الفهم . ولقد اكتشف قوانينه . أو بعضها بمعنى أصح ، بينما تنتظر باقى القوانين الكشف عنها .

ولقد عكست في وقت ما الفقرات التي عرضناها هنا كدليل على الانقطاع الحاد عن النظرة العلمية الوسيطة اقتناعا جديدا وإيمانا جديدا . غير أن هذا الموقف لم يمد - كما يبدو - يمثل جانبا من التصور الحالي للنشاط العلمى ، وفى هذا المقام ، فإن العلم الحديث قد كشف عن اقترابه من القرن الرابع عشر على نحو فاق اقترابه من عهد جاليليو ونيوتن . ويرى بيير دوهيم أن المدرسين فى العصر الوسيط قد توافر لهم تصور أصبح عن العلم أكثر مما عند كبار علماء الثورة العلمية ، ولم يخف ازدهاره لسداجة بعض الشخصيات الكبرى فى علم القرن السابع عشر ممن اعتقدوا بكل ثقة أن باستطاعتهم - بل ويتعين عليهم - أن يدركوا الحقيقة ذاتها ، وأن يكشفوها عارية مجردة . ويصر دوهيم على القول بأن أغلب أخطائهم الأساسية إنما ترجع الى بحثهم الوهمى عن الحقيقة . ولم تؤد الى ما هو أكثر من افساد البناء النظرى للعلم .

وبوجه عام لقد أصاب دوهيم وجه الحقيقة : اذ كان المدرسيون على قدر عظيم من الارتقاء والنضج فى فهمهم للدور الذى يتوجب أن يظطلع به الفرض فى نسيج العلم ، ولم يكونوا - كما رأينا - موهومين وخاضعين للاعتقاد بأن باستطاعتهم اكتساب حقائق لاشك فيها عن الحقيقة الفزيائية . ولكن من الحقائق التاريخية القول بأن الثورة العلمية قد حدثت فى القرن السابع عشر ، وليس فى القرون الوسطى تحت رعاية

الاسمين ، وعلى الرغم من أهمية منجزات العلم الوسيط - والتي كشف
دوهم بالذات الكثير عنها ، إلا أنه من المفكوك فيه أن الثورة العلمية كان
بإمكانها الحدوث في ظل تقليد اتجه إلى التشديد على اللايقين والاحتمالية
بإمكانها الحدوث في ظل تقليد اتجه إلى التشديد على اللا يقين والاحتمالية .
الفزيائية الأساسية ، التي لا يستطيع بلوغها بغير ذلك . لقد كان
كوبرنيك هو أول من خطط الطريق الجديد الذي ألهم الثورة العلمية ،
بأن أوصاها بتحقيق رغبته الأثيرة للاهتمام إلى معرفة الحقائق الفزيائية ،
وإن كان قد عبر عن ذلك باتباع خطوة غير منطقية .

المراجع

Eric Cochrane, « Science and Humanism in the Italian Renaissance » (1976).

American Historical Review (1039-1057).

Fredrick Copleston, A History of Philosophy III : Late Medieval and Renaissance Philosophy (1963).

A. C. Crombie, Medieval and Early Modern Science 2 vol. 1959,

Pierre Duhem, The Aim and Structure of Physical Theory, (1954).

Owen Gingerich (ed) The Nature of Scientific Discovery, 1975).

A. R. Hall, The Scientific Revolution 1500-1800 : The Formation of the Modern Scientific Attitude 1966.

Owen Hannahay, The Chemists and the World, 1975.

Reijer Hooykass, Religion and the Rise of Modern Science (1972).

Alexander Koyré, From the Closed World to the Infinite Universe (1957).

Thomas Kuhn, The Copernican Revolution (1957).

E. A. Moody, The Logic of William Ockham (1935).

Francés Yates, Giordano Bruno and Hermetic Tradition (1969).

من هم السحرة مطاردة السحرة فى اسكتلندة

كريستينا لارنر

بين ١٤٠٠ ، و ١٧٠٠ ، اعدم مالا يقل عن عشرة آلاف شخص بعد صدور احكام قانونية ضدهم لممارسة اعمال السحر فى انجلترا واوريا . وشغلت محاكمات السحرة اهتمام عامة الشعب والمثقفين والساسة على السواء ، ولقد كانت هناك صلة وثيقة - كما يبدو - بين مطاردة السحرة والثورات الدينية فى هذه الحقبة ، وما اصاب رجال الدين وصفوة الساسة من تضامخ وعنجهية .

ومثلت النسوة فى شتى الاتحاء الاغلبية الكبرى للسحرة ، وفى اسكتلندة ، حيث حدثت مطاردة السحرة فى وقت متأخر اكثر من معظم انحاء اوريا ، كان اربعة اخماس المتهمين بالاشتغال بالسحر من النساء ممن كن فى مقبل العمر ، او بين الطاعنات فى السن . وعادة تكون الساحرة زوجة احد الفلاحين الاجراء او ارملة ، وتنتمى الى قاع النظام الاجتماعى ، او من طبقة قريبة من هذا القاع ، فلماذا تركزت هذه الظاهرة فى النساء ؟ لعل السر فى ذلك هو ان النساء يجمعن بين الحماسية والقابلية للتأثر ، سواء كن من المقطوعات لممارسة عملية السحر او من ضحاياها . والسحر قادر على رفع المرأة الى مرتبة تساعدنا على التسلط والتأثير فى المجتمع ، مما جعل هذه الحرفة تجلب بعض النساء ممن يعشن فى فقر مدقع . والسحر ايضا وسيلة مقبولة للنساء تساعدن على ممارسة العدوان داخل المجتمع البطريركى الذى بمقدوره قرض دور ثانوى وسالب عليهن ، ولقد نظرت السلطات الولائية و « اليهودية - المسيحية » الى النساء على انهن اضعف بديا واخلاقيا ، ومعنويا من الرجال ، ومن ثم جاءت سهولة التقيادهن للشيطان . وتتصف النساء المتهمة بممارسة السحر فى اسكتلندة بصفات يشعز منها

(*) نقلا من كتاب Boemies of God, The Witchbunst ■ Scotlanr.

تأليف Christina Larnr (١٩٨١) .

المجتمع الخاضع لسيطرة الذكور • واشتهرت الساحرات بالفرقة
العنصرية والبل للمشاجرة وسلطة اللسان ويعصم التعاون ، وكونهن من
اللوئى ، يرفض التزام مكانهن •

وتتطابق أوصاف ساحرات اسكتلنده هى وصفات ساحرات الريف
الأوربي • اذ كان معظمهن من الموزات ممن تقع أعمالهن بين مقبيل الممر
والشيخوخة • ولا تسمعنا المصادر بطريقة مباشرة بأية تفصيلات اجتماعية
أوفر • فلم تجر العادة على تسجيل مهن أو أعمال المشجوعات •
ولم تذكر الحالة الاجتماعية (الزواج وعدد الأولاد) الا فى حوالى
ثلث الحالات • وكثيرا ما لا نعثر على ما هو أكثر من الاسم • وفى بعض
الأحيان لا تذكر حتى هذه البيانات الضئيلة ، وبوسعنا أن نلاحظ فى
المصادر التى بين أيدينا أنه من بين ثلاثة آلاف أو يزيد من المتهمات لم
تذكر أى بيانات عن أكثر من ١٩٢ حالة سجلت فيها المهنة أو الحالة
الاجتماعية أو بعض بيانات عن الأزواج • وبالإستطاعة تصنيفهن على
الوجه الآتى :

١٦	أشراف
١٤	مواطنون يتمتعون بحق الانتخاب
٤٦	مهنيون
١	مواطنون مقيمون
١٠	حصارة
٢	أعيان
١٤	قسس ومدبرسون
١٠	مزارعون أثرياء
١٢	قابلات
١٦	عمال أجراء
٢	فنانيسون
٣	موميقيون
٢٣	خدم
٢١	مقبولون

والواقع أن هذه الأرقام مضللة الى حد كبير ، ومن حسن الحظ أن
هناك دلائل يعرفها العالمون ببواطن الأمور ، وموثقة الى حد يثبت على
الرضا ، تثبت أنه من الحماقة استخلاص العدد الإجمالى للساحرات من
الأرقام المدرجة أعلاه • فلا يخفى أن المكانة الاجتماعية للأشخاص لم تذكر
فى الوثائق ، الا فى الحالات التى دلت على وجسود شيء غير مألوف ،
والساحرة - عادة - إما أن تكون زوجة فلاح أجير ، أو أرملة ، ويحتمل

أن تكون قريبة من الشريعة السفلى في البناء الاجتماعي . وعندما يدرج اسمها ضمن فئة الفتيات في السجلات ، فإن اسمها يذكر مقرونا باسم زوجها ، ويبين من الاتهامات أن الأسباب التي أدت إلى نكسوبة العراك ترجع إلى خلافات تجارية أثناء عمليات التفاوض في نظام اقتصادي بدائي .

ويتعذر الحديث بقدر أكبر من اليقين في حالة عدم وجود أبحاث محلية أكثر تفصيلا عن بعض المناطق الكبرى لممارسة السحر . إلا أن الانطباع المتولد لن يختلف اختلافا كبيرا عما كان يحدث على الصعيد الإنجليزي ، حيث اتضح أن نسبة النساء بين المشتغلين بالسحر قد بلغت ٩٣٪ ، وكن يصفى مطلقا من طبقة قاع المجتمع ، ومن زوجات العمال الأجراء ، أو أراملهن ، ومن ينطبق عليهن قانون الفقر ، أو من المتسولات ، وتنحدر الساحرات الاسكتلنديات عادة من مرتبة اجتماعية أعلى قليلا . أما الأكثرية من اللواتي تشغلن قاع السلم الاجتماعي ومن لا يعترف بشخصيتهن المجتمع كالمجرمات والمسدات والنجريات وبنات الهوى والبالعات المتجولات ، أي من يدرجن عادة في حالة المشردة . ويعترف عدد قليل من هذه السجلات بهذه الفئة كطائفة تسمى للفقير الاجتماعي من طبقة لأخرى ، فمثلا أدرج اسم جان هادون التي حوكت في جلاسجو في مايو ١٧٠٠ على أنها إحدى الفقيرات الباحثات عن الصدقة ، وأرملة أحد الخبازين . أما مرجريت دنكان التي صاحبها في المحاكمة فذكر أنها أرملة تاجر ، بينما وصفت كاترين ماكنابجيد التي حوكت في دونبار في مايو ١٦٨٨ بأنها زوجة نساج تحول إلى متسول ، ووصفت جون شاند من موراى التي حوكت ١٦٤٣ بأنها متشردة . وكانت ماريون بوردي التي حوكت في أدنبره ١٦٨٤ تعمل قابلة في بعض الأوقات . غير أن هذه النظرات الخاطئة إلى السجلات لا تزيد عن نظرات عابرة . إذ يكشف البحث الدقيق المفصل في أية منطقة عن احتمال انتفاء الساحرات المتهمات إلى طبقة انتزعت منها أرضها الزراعية الصغيرة فاضطرت نساء هذه الطبقة إلى التعيش من عائد قطعة أرض لا تفي باحتياجاتها ، واستكمال دخلها بالعمل كآجرة ، وفي حدود ما تعرف حاليا ، يبدو أنه بينما تنتمي قلة إلى الفئة غير المعترف بها اجتماعيا كالعمال والأجراء والحشم أو المجرمين ، إلا أن كثرة من المتهمات بالاشتغال بالسحر كن يضمن حياة مستقرة نوعا . وربما ارتبطن بأشخاص يعيشون في الأحياء المعترف بها ممن شغلوا موقعا ما في البناء الاقتصادي . ولكن الأغلبية قد انحدرت - كما يبدو - من قاع البناء الاقتصادي ذاته . ويتوافر لمعظمهن سكن له حديقة للمطبخ . وجميع بعضهن بين العمال الأجبر والزراعة في بعض المدن الزراعية ، وبمباراة أخرى لقد كن تتمتعن بكفانة

فى المجتمع بالرغم من ضالة عائدهن من أجور ، وشسبه اعتمادهن على آخرين ، ولم يخطر ببالهن احتمال الانحدار الى مكانة وضيعة .
فان لم يعرف الانسان قيمة الوضع المستقر فى المجتمع ، فانه لن يسعى للبحث عن سبل للارتقاء ، ويستثنى من ذلك من تعرضن للاقصاء بسبب الاشتغال بالسحر . فأرغمن على هجر مقار اقامتهن ، أو من صحبتهن سمعتهن فى أى مكان حللن فيه .

ومن مؤشرات أهمية الانضواء تحت فئة من الفئات المعترف بها اجتماعيا ، مما يساعد على الحماية من التعرض لخطر الاتهام بممارسة السحر ، ما ذكر فى محاضر جلسة كيرك فى روتساي - وهى مدينة اسكتلندية على جزيرة - التى شهدت حالات قليلة من ممارسة السحر ، وان كان السحر لم ينتشر فيها بشكل وبائى على الإطلاق . فلقد اسندعت المحكمة المتقدمة فى كيرك ١٧٠٦ بسى نيقول ابنة دنكان نيقول ، عامل النسيج ، لانه :

• استعان باليزابث ماكثيلور زوجة جيمس ستياورت ، الذى يعمل فى المحارة لكى تساعد على طريق السحر لاستعادة (جولة) فقدت منه .
ولانه منح اليزابث اتماما نظير القيام بذلك (مبلغ ٤٠ ينسا) موضوعة فى قطعة قماش وبعض فصوص الملح من مستلزمات السحر » .

وربما اعتقد أن اليزابيث ماكثيلور الفاتنة ، والتى يرجع الى غنتتها الاشتباه فى اشتغالها بالسحر ، كانت أسوأ الآثام ، ولكن فى موقع ناء مثل كيرك ، كانت جلسة المحاكمة تفتقر الى الشجاعة :

• فغيا يتعلق باليزابث ماكثيلور هذه ، والتى زعم انها استغفلت لتنفيذ عملية السحر ، فمن المعروف أنها سيئة السمعة ، وأنها اشتهرت بالعناد والحق وعدم تقبلها للاصلاح . وقد قرر المجتمعون فى الجلسة نفض أيديهم من البحث فى أمرها » .

وبذلك تركزت الشبهات على من ينعمون بالامتياز ، بدلا من تركزها على المشردين والمبوزدين من الفقراء . ومثلت النساء أغلبيةتهم .
فممارسة السحر فى اسكتلدة شأنها شأن أى مكان آخر فى أوروبا جريمة نسائية بدرجة ساحقة ، ولعلها كانت أول جريمة نسائية تحلت فى اسكتلدة على هذا العهد . وإذا تصفحنا سجلات الجرائم التى لم تحلل للحصول على انطباعات عنها ، سيوضح أن النساء لم يسقن الى المحاكم الا فى مناسبات قليلة كارتكاب جريمة الزنا ، أو سفاح القربى . وفى حالات قليلة من جرائم قتل الأطفال - وهذه حالة تدعو الى الدهشة - وارتكاب جرائم المصيان بأعداد لا تذكر . على أنهن كن يخضعن دوما

لتقليد الحظ من شأنهن بتوقيع عقوبات مخففة في جلسات محاكمه كيرك ومجالس المدن أو محاكم البارون .

وعلى أية حال ، لقد تميزت نسبة الرجال الى نسبة النساء في الاشتغال بالسحر بالثبات ، اذا تفاضينا عن ثلاثمائة أو يزيد من السحرات اللاتي لا نعرف اسماعهن ، أو ممن تسمين بأسماء يتسمى بها الرجال والنساء على السواء . وعدد السحرة من الذكور متقلب ، غير أن عددهم بلغ خمس المجموع الكلي لعدد السحرة من الذكور والاناث .

النسبة المتوبة للمشتبهين من الذكور

في عقد من الزمان

النسبة للذكور	ذكور	اناث	المعد
١٦٧٧	٢	١٠	٩ - ١٥٦٠
٢٠٥٠	١ من كل	٤	٩ - ١٥٧٠
٢٢٠١	٢	١٠	٩ - ١٥٨٠
٢٠٥٠	٣٦	١٤٤	٩ - ١٥٩٠
٢٧٠٢	٩	٢٤	٩ (١٦٠٠)
٢٢٠٥	١٩	٦٢	٩ - ١٦١٠
١٢٠٤	٤٩	٢٤٧	- ١٦٢٠
٢٢٠٧	٢٨	١٣٢	٩ - ١٦٣٠
١٢٠٦	٥٧	٢٩٦	٩ - ١٦٤٠

لماذا ارتبطت حرفة السحر ارتباطا قويا بأحد الجنسين في أوروبا ؟ ، والمشكلة الثانية - وماذا كان تأثير هذا الربط بينهما وبين جنس بالذات على انطلاق حملات مطاردة السحرة ؟ . ويقال في هذا الشأن ان العلاقة بين النساء والنموذج النمطي لحرفة السحر علاقة مباشرة ، فالسحر عمل نسائي ، وكل امرأة ساحرة « بالقوة » ، أما العلاقة بين مطاردة السحرة ومطاردة النساء فانها أقل مباشرة . فالنساء يطاردن باعتيادهن - في المقام الأول - سحرة ، والشر العام الذي يشلونه ليس مرتبطا بنوعهن كجنس بالذات . فلعينا أن لا ننسى أن الشيطان نفسه كان ذكرا (!) ، ولقد كان السر وراء عملية مطاردة السحرة أسبابا أيديولوجية ضد أعداء الله . وإذا كان قد اتضح أن ٨٠٪ أو يزيد من هؤلاء السحرة كن نساء ، فإن هذه المسألة رغم أنها ليست وليدة المصادفة ، إلا أنها تبثت اعتمادا هينا عن كونها هجوما على النساء بحكم كونهن اناثا .

ولما كانت العادة قد جرت على النظر الى النساء كنموذج نمطى واحد متماثل فى الصفات ، فقد رثى أن الاشتغال بالسحر كان منذ أمد طويل مرتبطا بالنساء ، قبل حدوث مطاردة السحرة ، ويستند النموذج النمطى على دعائى النظرة الأرسطية للنساء على أنهم يمثلون صورة ناقصة للجنس الأدمى ، ربما يرجع سببه الى حدوث خلل ما أثناء عملية الحمل ، وأيضا على النظرة العبرانية المسيحية للنساء ، كأصل الخطيئة وسقطة آدم ، ولما كانت حرفة السحر تتضمن رفضا لما يعد أسمى الصفات البشرية . فلا غرو اذا كانت النساء أول من تعرض للشبهات . فالنساء بحكم فطرتهم وجوهرهم أكثر اعتمادا للفعل والخضوع للشبهات ، والشر بوجه عام ، ومن أقل قدرة على التحكم من الرجال ، ولكنهم رغم ذلك قادرين على إثارة الهلع فى قلوب الرجال (١) . ويرجع هذا الهلع الى جملة مسببات . فيحكم قيامهم بصلية حمل أرواح فى بطونهم ، وبحكم الطمث ، فمن يمكن - بالقوة - قوى غريبة وخطيرة ، ويستشهد شاتل وردجريف بما قاله بلينى (*) فى وصف المرأة فى فترة الطمث : « اذا لمس أية شجيرة غلال منتصبية القوام ذبلت ولن يرجع منها أى خير ، ولو نظروا الى سيف أو سكين ، أو أية آلة حادة ، خفت بريقها وضماح أثرها . ويحدث شيء مماثل للبياض الناصع للعاج . وللنحل الذى يموت فى خلاياه ، وإصابة الحديد والصلب والنحاس بالصدأ ، اذا تصادف ولست أريهم القميئة المسمة النتنه هذه الأشياء » .

ولقد أدركوا تناظر هذه المظاهر المميزة بالصفات الضارة للمرأة فى فترة الطمث هى والصفات المعروفة عن الساحرة . وتناسب هذه الصفات جميع النسوة الناضجات فى بعض الأوقات . بيد أن هذه النظرية كانت تاريخيا تخص ناحية بالذات ، أكثر مما يوحي ما قاله شاتل وردجريف .

ولقد أشار بلينى نفسه من خلال الفقرة لا الى آثار الاحتكاك بإحدى النساء فى فترة الطمث ، ولكنه أشعار الى التأثير أو لمس دم الطمث نفسه (**). وترجع الترجمة التى استشهدنا بها الى القرن السادس عشر أو القرن السابع عشر ، وإن كان اسم مصدرها لم يأت ذكره ، وكان هذا التحريف هو الذى نقل الأكابر الشريرة لسائل الطمث ، الى المرأة ذاتها ، وليس من الوهم الظن بأن مرد هذا التحريف هو شدة مقت النساء فى هذه الحقبة .

(*) P'iny (٢٢ - ٧٩ م) العالم الرومانى الذى ظلت موسوعته الطبيعية

من أكبر مصادر العلم حتى القرن السابع عشر .

Mulierum effluvio.

(**)

وترجع خشية النساء الى توهم كونهن مصدر اضطراب المجتمع البلطريركي ، ولا يقتصر الأمر على الخوف من النساء الحافضات ، ولكنه ينصب أيضا على النساء باعتبارهن يقمن بحمل الأطفال ، فليس بمقدور الرجال التحقق من صحة بنوة أطفالهم الا اذا تحكوا في جميع مظاهر حياة نساكن وأجسامهن ، وكم تثير النساء الرعب حتى أثناء العملية الجنسية . فهناك أساطير تروى عن اشتهاؤ المرأة بعدم الارتواء الجنسي ، لكونهن متلقيات أكثر من كونهن صاحبات دور فاعل موجب . وبوسعهن تقبل كل ما يجرى لهن سواء رضى عن ذلك ، أم لم يشعرن بأى رضاه . ولما ساد الاعتقاد بأن النساء من أثر عدم شعورهن بأشباع شهواتهن قد يتسببن في شرور الرجال ، أو جعلهم موضع سخيرة لضعفهم الجنسي ، فقد زعم أن الساحرات قادرات على إصابة الرجال بالعمى ودفعهم للبحث عن الأشباع في المواخير في صحبة الشيطان والحيوانات وتوعية الذكور الذين يمكن غوايتهم أيضا ، ولقد أدل الملك جيمس السادس يقول مماثل للنظرة البائدة عندما تحببت عن أسباب اعتبار النساء أكثر تعرضا للاشتغال بهنة السحر من الرجال :

« السبب بسيط . . فلما كان جنس النساء أكثر عفاشة من الرجال ، لنا فمن الأسهل وقوعهن في حبال الشيطان . وقد أثبت صحة هذا الرأي خداع الحية لحواء منذ بدء الخليقة . ومنذ ذلك الحين ، توطنت أواصر المحبة بينهما (الشيطان والمرأة) » .

ولعله من الجدير بالملاحظة أن النمط النموذجي للساحرة هو النقيض الماكس للنمط النموذجي للقديس أو القديسة ، فالساحر عن طريق علاقته الخاصة بالشيطان يمرض معجزات زندقية . أما القديس فيعرض بفضل علاقته الخاصة بالله معجزات قاضلة . وفي أوج عهد القديسين (القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر) حدث ارتباط بين القداسة وجنس الذكور ، مثلما حدث ربط فيما بعد بين حرفة السحر والاناث . فالنموذج النمطي للأنتى يتصف بالقوة في حقيقة الأمر مما دعا في بعض عهود الى اعتبار كلمتي « امرأة » و « ساحرة » مترادفتين ، وفي روسيا في القرن الثاني عشر ، عندما تعقبت السلطات السحرة فانها اكتفت ببساطة بالتنقيب بين النساء الروسيات . وفي لاتفورف ١٤٩٢ ، اتهموا الجميع عدا اثنتين من البالغات بالاشتغال بالسحر .

ويفسر وجود ٢٠٪ من الذكور بين من اكتشفهم مطاردو السحرة على أنحاء شتى . فقد اعتقد مونتر أن من اكتشفهم في بحوثه من السحرة الذكور أميل الى الزيادة في المناطق ذات التاريخ المضطرب العامة بأحداث

السحرة والهرطقة ، واكتشف ميدلفورت ان المشبوهين الذكور ممن يتهمون بارتكاب جرائم أخرى الى جانب ممارسة السحر . فبالقصور اعتبار المشبوهين الذكور مصدر دخل للسلطات ، ولهذه الحالة ما يقبها في اسكتلندة ، فنظام الزواج من أقارب الأب السائد في اسكتلندة ، والذي تحتفظ فيه الزوجة بكنية زوجها ، يصعب تحديد الحالات التي كان فيها المشبوهان مقترنين عن طريق الزواج . واتضح أن عدد المشبوهين الذكور الاسكتلنديين متراجع . ولكنه على الجملة يناهز خمس (يضم اخاء) المجموع الكلي .

السن	الذكور	النسبة المئوية
١٦٥٠ - ٩	٣٠٨	٥٥
١٦٦٠ - ٩	٥٧٧	٧٧
١٦٧٠ - ٩	١٦٢	٢٩
١٦٨٠ - ٩	٢٢	٣
١٦٩٠ - ٩	٣٦	١١
١٧٠٠ - ٩	٦٣	١٣

وإذا تفاضينا عن السنوات التي انخفض فيها عدد السحرة ، مما قلل من أهمية دورهم ، سيتضح أن نسبة السحرة من الرجال قد انخفضت بشكل حاد خلال السنوات المجاف التي شاع فيها الذعر ، وفي المهود الأهلى تراجعت نسبة المشبوهين الذكور بين ٢٠٪ و ٢٧٪ . وأثناء فترات تفشي الأوبئة انخفضت الى نسبة تتراوح بين ١١٪ و ١٢٪ . وعندما اشتد التهافت على السحر ، كانت النساء غالبا هن أول من لبي النداء ، وهذا الاتجاه يتعارض مع ما اكتشفه ميدلفورت في جنوب غرب ألمانيا ، ولقد لوحظ ذلك ، وإن كانت علته لم تتضح ، فالظاهر أن السحرة الذكور يحتاجون لبعض الوقت لاكتساب الشهرة والخبرة ، وأنه خلال الأزمات ، عندما تظهر حاجة ملحة للبحث عن السحرة كانت جهات الاتهام تلجأ الى الأساليب التقليدية المحفوظة ، والظاهر أيضا ، وكان السحرة الجناء عندما كانوا يتعرضون لضغوط للاعتراف بأسماء أعوانهم ، كانوا يظنون أن ذكر أسماء نسوية سيحصل اعترافهم أقرب الى الاقتناع .

وبغض النظر عن طريقة تقديرنا لهذه التقلبات ، فلا يخفى أن عدد المشتغلين بالسحر من الرجال يفوق ما اكتشفه ماكفارلين في مقاطعة اسكس ، غير أن « سومان » عندما فحص الالتماسات التي رفعت لبرلمان باريس ، اكتشف أن نصف الملتصقين من الرجال ، واكتشف ميدلفورت

(فى جنوب غرب ألمانيا) وموتر فى سويسرا ، أن النسبة الاجمالية تتماثل هى والنسبة الاجمالية فى اسكتلندة . وربما بدت النسبة المنخفضة للسحرة الذكور فى انجلترا غير مألوفة نوعا ، وتدل النسبة الكبرى للمشبهوهين فى أغلب أنحاء أوروبا على أن مهنة السحر لم تصد وفقا على الاناث ، ولو كان ذلك كذلك لكان الأمر ، ولكن علينا أن لا ننفل أن الصفتين الأساسيتين اللتين يتميز بهما المشتغل بالسحر وهما القل والقوة الخارقة من خصائص الأديمين عموما ، أكثر من كونهما خاصيتين أنثويتين ، غير أنه من بين كل خمسة أشخاص تنسب اليهم هذه الصفة ، يوجد أربعة على الأقل من النساء ، فحرفة السحر اذن ليست من احرف المرتبطة بصفة فطرية بجنس بالذات ، ولكنها من الحرف التى نسبت لأحد هذين الجنسين .

وهناك مشكلتان متمايزتان تخصان هذه الناحية ، الأولى تخص من امكن التعرف على هويتهم فلما كانوا زوجا أو أخا للأنى المشبوهة ، أو من الاشرار سيئى السمعة ، كما هو الحال فى القارة الأوروبية ، وفى حالات قليلة من الدعاة الذين يعيشون بمنزلين عن الآخرين . وبالتقدور ود الاختلاف بين اسكتلندة وانجلترا فى نسبة الذكور المتهين الى أن انجلترا لم تجر سوى القليل من المحاكمات الجماعية التى يستطاع فيها الخلط بين الاقارب الذكور ، وأيضا لأن الدعاة فى انجلترا أقدر على الإفلات من اتهامهم بممارسة السحر .

وعلى الرغم من امكان الحاجة والقول بأن جميع النسوة ساحرات بالقوة ، فمن الناحية الفعلية ، كانت هناك نوعيات معينة من النساء يخترن لهذه المهنة . والأصح هو القول بأنهن كن يخترن أنفسهن . وفى اسكتلندة بالاستطاعة تصنيف من وجهت اليهم تهمة الاشتغال بالسحر الى أربعة أصناف ، وإن كانت هذه القسمة ليست دقيقة بدرجة كافية ، فأولا - هناك من لم يترغوا على سمة الانتماء لهذه الحرفة ، بل وربما اعتبروها شرفا يرفع من مقامهم وسلاطنتهم فى المجتمع ، ثانيا - من يعانقون من وهم الخضوع للشيطان ، ثالثا - من ألروا بالذنب عندما وقفوا أمام محاكم التفتيش أو عند محاكمتهم . ورابعا - وأخيرا - المقتنعون ببراءتهم ، وتمسكوا ببراءتهم حتى النهاية ، أو اعترفوا خسوفا من التعذيب أو تهديدهم به . وتتماثل جميع هذه الحالات فى اثارتهما للاهتمام من ناحية صلتها بصورة الساحرة فى المجتمع ، وإن كان من رحبوا بالقيام بدور الساحرة يثرون الاهتمام أيضا لمن يبحث عن مدى اجتذاب مهنة السحر للنساء .

وتتكشف هذه الجاذبية واضحة عندما نتساءل لماذا كان من خضعن لهذا الاغراء من طبقة الفقراء ، وبصرف النظر عن الحقيقة الواضحة بأنه من الأيسر - اجتماعيا - توجيه الاهتمام الى الأقل مقدرة على الدفاع عن نفسه ، فإن ممارسة السحر كانت أشد جاذبية للمعسرين من الفقراء ، ولقد أشار توماس الى أن الساحرات الانجليزيات اللاتي كان انتماؤهن للطبقات الدنيا أكثر من مثيلتهن من الاسكتلنديات - كن من بين من شعرن بالعجز التام - فلقد حرمن من القنوات المعتادة لتحقيق ذاتهن ، ولم يكن باستطاعتهم تحسين أحوالهن ، ويرى توماس أن ممارسة السحر قد بدت لهن وسيلة للارتقاء . عندما أخفقت سائر السبل الأخرى . واضفى الخوف من ممارسة السحر القوة على من اعتقدن أنهم سحرات ، وتعد سمعة الاشتغال بالسحر إحدى الوسائل الميسورة لتعديل مسار من تبغين شغل موضع أكثر تميزا . وفوق كل ذلك ، فإن الاشتغال بالسحر قد تراسى لهن من السبل المباشرة لتحقيق النفع لهن ، وعلى الرغم من أن ما يقال عن التعاقد مع الشيطان قد قام بدور كبير في ممارسة الانجليز للسحر ، إلا أن توماس خصه بمكانة أقرب الى الضمارة بين بواعث الاشتغال بالسحر عند الانجليز عندما كتب عن سيكولوجية « الوعي الذاتي للسلحرة » . ولقد كشف أيضا من اقترفوا ما وصف على خير وجه « بالجريمة الفعلية » الخاصة بالتعاقد مع الشيطان (يعنى من اعتقدوا واعين بلوكبايمهم أفعالا أئيمة) ، يعنى جرائم اجتماعية ، واعتقدوا أيضا أنهم قادرون على ذلك بحكم اقترابهم من الشيطان (طبقا للعقد المبرم بينهما) كشفوا في اعترافاتهم الطبيعة الدقيقة للوعود التي وعدهم بها الشيطان ، وعندما تركز على ما يجرى في المجتمع الزراعى السابق للصناعة في إنجلترا واسكتلندة ، فاننا نبتعد عن العقود الأرستقراطية الكلاسيكية على طراز الدكتور فاوستوس حيث كانت الصفقات تعنى تقديم منح خلاقة كبرى فى مقابل الروح الخالدة للفرد . ففى نظر الشيطان ، لم تبد القيمة الاقتصادية لروح فلاح من القرن السابع عشر بالغة الأهمية . فمنذ هؤلاء الأشخاص الذين تم التعبير عن الأمل عندهم فى صورة بالفة الحذر ، فاننا نلقى أنفسنا فى عالم من الحرمان النسبى ، فلم تكن نساء إنجلترا فى القرن السابع عشر ممن عشن على هامش المجتمع تنوحن أن تؤهلن أرواحهن لكى يرتفن فى الحرائر والنفائس . وبدلا من ذلك فقد قلن أن الشيطان لم يعدن بأكثر من التحرر من العوز والفقر المنع ، وقال لهن : « لن تشعرن بالحاجة قط » وهذا وعد يطابق جميع الحالات .

واستعملت ساحرات اسكتلندة بكل دقة نفس المصطلحات السائدة فى إنجلترا ، ولكن لما كان « التعاقد » قد اتخذ مظهرها أضخم لذا فقد

اعتيد تصويره على نطاق أوسع . وتماثلت وعود الشيطان في أول مثل جاء ذكره في القضايا الاسكتلندية وصورتها بعد أن ومن أثره في المخيلة الجماعية . وروى لنا جون فين كيف وعده الشيطان بالكف عن المطالبة بأى شيء . وفى ١٦٦١ ، تكرر ذات الشيء ، فقد وعد الشيطان مرجريت بـ « ريزون » بأن تكف عن المطالبة بأى شيء . ، والأمر بالمثل فيما يتعلق بانثيازبث بـ « بلاكى » التى أخطرت بأن لا تطالب بأى شيء . ، وأبلغ الشيطان أيضا أجنيس بيجافى وجانيت جيبسون « بأنهما جسدان تعسان غارقان لأذانهما فى الوحل ، وإذا هما عملتا فى خدمته سيُعطيها كل شيء ، ويدفعهما الى عدم المطالبة بأى شيء . بل لعله أغرى مرجريت بورتيروس بما هو أكثر . وبكل المتع الموجودة على الأرض ، ، ولاحظ توماس أيضا أن الساحرات الانجليزيات قد عرضت عليهن أحيانا فى صفقاتهن مع الشيطان بعض مبالغ من المال ، اتضح فيما بعد أنها بلا قيمة . وذكرت إحدى الساحرات (*) (١٦٦١) أن الشيطان بعد أن وعد هذه الودود المحدودة نوعا نفعا مبلغ ١٢ بنسا من الفضة اتضح فيما بعد أنها مجرد حصوات من الإردواز .

ومن البيانات الأخرى الدالة على توقعاتهن واحساسهن بما قد يعود عليهن من نفع ، الاعترافات الأكثر احكاما التى تضمنت وصفا لمسابلات الساحرات . واختلفت الروايات عما كان يقدم من مأكولات ومشروبات فى هذه اللقاءات . ففى بعض الأحيان ، وصفت بأنها كانت تثير القرف والتقرز ، لا سيما فى المناسبات التى كان الشيطان يتصور كشخصية شرسة فى معاملته لأتباعه ، الى حد عدم ترده فى الاقلام على ضربهم أو ضربهن إذا أخفقوا أو أخطئ فى تنفيذ طلباته الشريرة . والأغلب هو أن تنحصر هذه المأكولات والمشروبات فى الأصناف التى توجد فى الأسواق المألوفة للقرويين كطائر الشوفان واللحم .

وبين الأسباب الأخرى التى تجتنب النساء لممارسة السحر بعض مؤثرات أخرى ، غير الأمل فى تخفيف وطأة الفقر . وبعد تفسير امرأة الجونجا (**) فى افريقيا التى ورد فى لقاء إحدى السيدات المتزوجات الفقيرات صمدى لما جاء فى كتيبات القرن السابع عشر فى أوروبا . فعلى الرغم من أن بعض النساء أوددن دوافع خاصة ، فإن احدهن أجابت على ذلك بقولها : « لأننا شريرات » . وتشير الكاتبة التى أجرت هذا اللقاء الى أنه بينما توجد بعض مقامات قد تدفع الرجال الى القتل . الا أن هناك حالات قليلة قد

تلجأ فيها النسوة للعدوان بطريقة مشروعة اذا تمكن من ذلك . ففي حالات التوتر المنزلى والضيق التى يلجأ فيها الرجال للعنف ، تستعين فيها النساء بالسحر . وربما تساوت الساحرات من الاناث فى المحاكم الاسكتلندية فى القرن السابع عشر هن والذكور فى عدد الاتهامات بالقتل وسفك الدماء . ان هذا يرد على ما يتعرض للنسيان أحيانا فى عمليات التحليل الخاصة بالعلاقة بين المضطهد (بكسر الهاء) والمضطهد (بفتح الهاء) . فالنساء لسن أفضل خلقا من الذكور المهيمنين مثلما لا يعد الفقراء أفضل خلقا من أصحاب الملكيات المسيطرين . وكل ما هناك هو كونهن أقل تمعنا بالقوة (السطوة) . وثمة زاوية أخرى تتبع الدوافع السيكولوجية آثارها وادرن (*) فى إحدى رواياتها . فقد رأيت فى ممارسة السحر نوعا من المغامرة والاثارة اللتين تستبعدان عادة من حياة المرأة . وربما لجأت النسوة الى السب واللعنات لتفتيش عن الصدوان ، واثبتت قوتهن ، وإلى الاستغراق فى المظاهر الفانتازية لتلوين حياتهن .

لقد كانت النسوة اللاتي سعين للاشتغال بالسحر أو توجهن كساحرات دون اختيارهن من الفقيرات ، ولكنهن لم يكن فى اسكتلندة دائما وحيدات . فغالبا ما تبين أن النساء التى تركزت تقليديا عليهن أصابع اتهامنا بالاشتغال بالسحر لم يكن من بين الفقيرات لكونهن أرامل أو وحيدات بلا عائل أو مورد مستقل للعاشة ، ولكنهن كن متزوجات باناس يتضورون جوعا . ومرة أخرى نقول ان الأرقام التى لدينا عن الحالة الزوجية لا يرتكن اليها ، ولكنها أفضل من بيانات الحالة الاجتماعية . فحوالى نصف من دونت حالتهم الاجتماعية كن متزوجات بالفعل عندما قبض عليهن ، وكان بعضهم وحيدات . ولكن الوحدة بهذا المعنى لا تبغض فنصرا عاما من مقومات السحرة الاسكتلندية . كما أن قبح المنظر لا يبدو ذا أهمية كبرى . ولقد وجه ماكفرلين الانتباه الى النموذج النمطي لبشاعة منظر السحرة ، ولكن توماس استبعد أهميته . وربما ساعد وجود أدب شعبي عن السحر فى انجلترا ، يكاد أن لا يكون موجودا فى اسكتلندة على جعل عامل المظهر الشخصى ذا أهمية أكبر هناك . ولا شك ان نمط المرأة العجوز القبيحة المنظر موجود باسكتلندة ، ولكن ليس هناك دليل قوى يربط هذا الطابع بالفعل بالتهمة بالاشتغال بالسحر .

ومن ناحية السمات الشخصية باعتبارها مقابلة للخصائص الاجتماعية ، لم يبق لدينا الا الاعتراف بوجود تنوع فى الشخصية . وهذا تصور شائع ، ومن الصعب التحقق من صحته بالاستعانة بالتاريخ .

وربما كان بمقدورنا أحيانا التعرف على سمات الشخصية في أشخاص بالذات . غير أنه من الصعب عادة الحكم بانحرافها بالمقارنة بالسلوك المعيارى للعصر . وقد لاحظ الشاعر الألماني هاينه « فقدان شخصيه » لأهميتها السيكولوجية الضيقة بعد أن تزايد شحنتها بالمضمون الاجتماعى ، وأصبح فهمها يتطلب معرفة المجتمع الذى نشأت فيه ، والدور الذى فرضه عليها المجتمع ، وأوعز لها بالقيام به . وبوسعنا ملاحظة بعض الخصائص الشخصية للساحرة ، وإن كنا غير قادرين على معرفة هل كانت هذه الخصائص من صفات جميع نساء القرن السابع عشر من الزمرة القريبة من قاع الهرم الاجتماعى السياسى الاقتصادى . ولقد اعترف بهذه المشكلة فى حينها ، واستغلت كثيرا فى دفاع المحامين . فلقد حاجى المدافع الوقى عن إحدى المتهمات ضد شهادة ادعى صاحبها أنه قد تعرض للسحر بعد أن صرخت فى وجهه المتهمة فقال : « انه لا شيء أثار ضيقه غير الجبجبة والوطانة الشائعتين بين النساء عند استشارتهن من قبل جيرانهن ، وبخاصة من قبل النساجين باعتبارها أشياء مألوفة عند شعور النسوة بالغضب » .

على أنه بعد ذكر كل ذلك فالظاهر أن الصفة الشخصية الأساسية هى سلطة اللسان والتحفز والغضب . فلهى الساحرة الخاصية الأنثوية الاسكتلندية ، يعنى توقد الذهن ، والاصرار على علم التراجع ، أو الرجوع للحق ، والميل للمشاجرة . فاذا لم يتوافر لاحدهن الميل لسب الآخرين ، كان معنى ذلك أنها بريئة من أى اثم ، ولا تنتمى لفئة الساحرات . وما ينسب للساحرات من ذلاقة لسان ملفت للنظر بدرجة ملحوظة . فلقد اتهمت احدهن بالسحر من قبل امرأة أخرى لأنها قالت لها « عى فى عنيكو جيعا خصوصا بنت الذين دى » . وقالت أخرى فى موقف مماثل : « روحى فى داهية » وحدثت أخرى من اتهمها بالقول : « لو كنت ساحرة حقا لخطفت روحك قبل أن تخرج مثل هذه الكلمات من فبك »

ولربما كانت الساحرة لا تتمتع بمكانة اجتماعية أو اقتصادية مستقلة . ولكن أهم عامل كان يستحث على اتهامهن بالسحر هو رفض الالتزام بالاحترام والاحتشام عندما يتطلب الموقف ذلك . ولقد كن يتصرفن بروح عدوانية مماثلة عند تعاملهن مع المتساويات مهمن فى المقام من أقاربهن .

يبد أن القدرة على استحضار نموذج ثابت للبلاع المشتركة للساحرة ، لا تبطل أكثر من جانب واحد من المشكلة ، فبالاستطاعة وصف نموذج الساحرة بأنها امرأة متزوجة متوسطة العمر من الريفيات من الطبقة الدنيا ، ومن المسروقات بسلطة اللسان والبذاءة . أما المشكلة

المتعلقة بتعدد النماذج النمطية فترجع الى قصور الاستعانة بها عند التفسير ، لأن هناك عددا كبيرا من الساحرات الاسكتلنديات لا يتواءمن هن والنموذج النمطي الأنف الذكر . ومن الغريب أن لا تنهم أية امرأة من بين العدد الهائل من النسوة اللاتي طابقت المواصفات حالتهم بالسحر ، أو أمكن التعرف عليهن اعتمادا على هذه الأوصاف . وفي هذه النقطة ، قلل نظرية « الأوصاف » التي جاء بها علم الاجتماع تحقق شيئا من النفع ، باعتبار هذه النظرية تشدد على العناصر الدينامية في عملية التعرف ، ومن ثم فإنها تكشف الحالات التي تنحرف اجتماعيا عن الأوصاف المحددة . فهناك تفاعل متواصل بين الفرد والمجتمع . وفي صميم طريقة الأوصاف ثمة تشديد على التيارات المتحركة المتغيرة ، لأن الانحراف لا ينظر اليه كحالة ساكنة ، وإنما كحقيقة دينامية للتفاعل الاجتماعي ، لا تتوقف عن تشكيل وإعادة تشكيل العمليات الدينامية . ويقال ان هذه الحالة تحدث في ثلاثة مستويات من الفعل الاجتماعي : (أ) انشاء القاعدة الجماعية . (ب) التفاعلات بين الأشخاص . (ج) العمليات التنظيمية .

فبغير انشاء « القاعدة الجماعية » التي نظر بموجبها الى ممارسة السحر على أنه إساءة أو جريمة ضد المجتمع (١٥٦٣) ، وطبيعة إعادة تعريفها ، أثناء محاكمات (١٥٩٠ - ١٥٩١) وتسميتها « بالخيانة » ما كانت لتظهر حالات مطاردة الساحرات في اسكتلندا . وبلاستطاعة التوسع في شرح هذه الحجة ، والقول ما كانت لتوجد ساحرات تابعات للشيطان . ولقد اختفت بالضرورة هذه النوعية من الساحرات من أعالي اسكتلندا أثناء حقبة المطاردة ، واختفت اختفاء مطلقا في أواخر القرن السادس عشر ، وانقسمت الساحرات الى تخصصات مختلفة . فكانت هناك مفتخلات بالمداواة ، وقارئات طالع ، ومتخصصات في التسميم ، وصاحبات أعين شريرة ، وشتائم . وكان بلاستطاعة عند تسمية كليات - خصوصا المقتدرات في الشتائم - بالسحرة . والاختلاف بينهما وبين ساحرات الساحل الشرقي في القرن السابع عشر ، وساحرات الأراضي الواطئة مزدوج . فأولا - لقد تفرقت صفة الساحرة ، وتحولت الى معنى يجمع بين التزمت ومعاداة المجتمع عن بكرة أبيه . فلم تعد الساحرة الجديدة مجرد عدوة لأفراد معينين أو حتى لمقاطعة ما ، ولكنها أصبحت عدوة للمجتمع بأسره ، وللدولة بل ولله . ثانيا - أدى وجود المستوى الثالث من الفعل الاجتماعي ، وأيضا العمليات التنظيمية المستحدثة الى جعل عملية السحر أكثر افادة للمجتمع . لعل هذين العاملين هما اللذان أوجدا دورا آخر على المستوى الثاني . يعني الخاص بالعلاقات الشخصية بين الأفراد .

وفى عملية تحقيق شسهرة فى المجتمع . هناك عنصر هام يحقق اتصالا بين الوصف الساكن لأنماط المجتمع والشخصية الأكثر احتمالا لاجتهاب الاتهام بممارسة السحر والتعرف على شخصية الأفراد الذين انتهوا بالفعل الى المحاكمة . هؤلاء هم اصدقاء المتهم ، وأقاربه ، وأعوانه ، فلا وجود لما يسمى الارتباط بشخص ما ثبت الاشتباه فيه بالفعل لكى تثبت عملية « الأوصاف » صحتها . ولقد سبق أن تحدثنا عن حالة ابنة أجنيس غينى وغالبا ما يكون قد أطلق عليها اسم « سليلة السحرة » (٥) فى المرحلة الأولى ، بعد أن اعتقد أن قوى الشر تنتقل من الآباء والأمهات الى الأبناء (ولا يتوافق مثل هذا الرأى بسهولة مع فكرة التعاقد مع الشيطان) . وتمثل هذه الحالات التى القى الضوء عليها أمثلة حوكت فيها الأم والابنة سويا (فلوذا ذلك لتعلم التعرف الى صلة القرابة بينهما ، عندما تكون الأم قد احتفظت باسمها ، بينما سميت الابنة باسم الأب) . وهناك قصة تروى عن أم وابنة قلعنا للمحاكمة ، وبعد ذلك يستثنى وفى استثنائنا أيضا أعدمت امرأة مجهولة وابنتها سويا . ولابد أن تكون هناك حالات أكثر من ذلك انتقلت فيها صفة الساحرة من الأم الى ابنتها وترتب على ذلك اما اقتران هذه الصفة بالابنة الى الأب . أو وجه الاتهام إليها بحكم هذه الصفة فى تاريخ لاحق . نعم لقد كان لقب « سليلة السحرة » من المصطلحات المعتادة الشائعة فى حياة الريف .

وهناك صلات أخرى لها أثرها أيضا . ففى ١٦٢٩ ، كلف الشريف هادينجتون بمحاكمة جون كارفرا وزوجه اليسون بورثوك وشقيقه توماس كارفرا ، ووجه اليهم الاتهام أيضا لانهم استشاروا مرجريت هاملتون وبرنى كارفرا الذى كان فيما يظن من الأقارب الآخرين ، وقد أحرقت بالفعل لاتهامه بالسحر . والفريق المؤلف من زوج وزوجة من الحالات الشائعة فى عالم السحرة . ففى غرب لوثيان فى فبراير ١٦٢٤ ، حوكت اليزابث باويس هى وزوجها . وفى الشهر التالى حوكم وليم فالكونر وزوجه برفقة مجموعة أخرى من السحرة . وهناك حادث آخر قرب أدنبره ١٦٥٥ ، شفق فيه وليم بارتون وزوجه ثم حرقا . على أن المعرفة الشخصية قد تكون مبررا قويا أيضا لتوجيه الاتهام بالسحر . فعندما حوكت اليزابث ماكسويل ١٦٥٠ ، زعم أنها كانت شريكة لامرأة حوكت قبل ذلك بثلاث سنوات . واعتقد أن هذه الحالة من العادات الشائعة فى « كار » السحرة . غير أن مثل هذه الصلات والروابط لم تكن أكثر من مؤثرات عابرة فى خلق السحرة . اذ يحتاج ذبوع الشبهة عادة لبعض الوقت ، وبعد مسالة دينامية قوامها التفاعل الاجتماعى بين الساحرة وجيرانها ، وأن يقترن ذلك بتميز

كل طرف بانتظام للطرف الآخر . ولعل اجنيس فينى ، والتي تحدثنا عن قدرتها على صب اللعنات والبناءات قد ضربت مثلا كلاسيكيا للنقلة من النسخة الاولى الى التسمية الثانية (قبول اللقب الى النهوض بالدور المصاحب للقب) عندما قالت « يوم اتحول الى ساحرة حقا ، ستشهدون الى مربر أفضل لتسميتى بهذا الاسم » .

وللاسف ليس بمقدورنا أن نذكر سوى القليل عن المرحلة المبداية البالغة الدقة فى الطريق الى اكتساب السبعة السيئة بالانتماء الى طائفة السحرة ، لأن تقارير مثل هذه الحالات تضم عادة مجموعة من الاتهامات يزعم أنها وقعت فى فترة زمنية ، ولكنها جمعت بالتاكيد فى لحظة من الزمان . وأحيانا تعرف تواريخ الأنام التي ارتكبت ، ولكن ربما تكون بعضها قد اعتملت على التذكر أو رثيت فى ضوء آخر بعد أن تكون السبعة قد توطلت أو استقرت . وهذا مجال آخر من المجالات التي تساعد فيها أية دراسة موضعية مكثفة على الفاء الضوء بعد مضاهاة الشكايات الباكرة من السحرة فى محاكمة كريك بالقضايا التي عرضت أخيرا على المحاكم .

وتختلف من حالة لأخرى المدة الزمنية التي استغرقها ذبوع شهرة المشتغلين بالسحر . وهنا عامل يلعب ما يقال عن أن كثيرا ممن اشتهروا بممارسة السحر استطاعوا العيش بعد أن كشف أمرهم ، ثم ماتوا فى فراشهم ميتة طبيعية حتى ايان القرن السابع عشر . وعاش بعض السحرة من اتيهوا فى نهاية المطاف ، وهم يحلون لقب الساحر لمدة تكفى لذبوع صيتهم كمشغلين بالسحر . ففى إحدى الحالات (١٦٣١) استمر ووكر الساحر يمارس عمله . وعرفت جانيت تيلور التي أقصيت عن سترلنج ١٦٣٤ باسم « ساحرة مونزا » . وعرفت أخريات بأسماء مستمدة من صفات شاذة كان من المستطاع أن تطيح بهن الى هامش المجتمع . ولدينا مثلا ميج الطرشاء (*) التي ساعدت اصابتها بالصمم على ذبوع اسمها . وحوكت بصحبة أربع ساحرات أخريات فى برويك ١٦٢٩ . وأغرب من ذلك حالة رجل اسمه أرشيبالد وات من لانكشير ، الذي عرف باسم « نعل حذاء حليف الشيطان » (**) .

وهناك آخرون استمرت شهرتهم لمدة طويلة دون أن يعرفوا بلقب خاص . وعاش عديون ، بعد أن ذاعت التباهم الخاصة ، أو ربما لم تطلق عليهم أية ألقاب - يتمتعون بالشهرة سنوات عديدة قبل أن يقدموا فى نهاية الأمر للمحاكمة . فرائنا مثلا جانيت لايت (١٦٢٨) من نيدري قرب

ادبره تعترف أنها استمرت زهاء ثمانى عشرة سنة أو يزيد « تستشير الشيطان وأنها ردت له اعتباره ، واستغنت عن مراسم التعميد ووهبت نفسها للشيطان » . أما وليم كريشنون فيقول (١٦٤٨) بعد أن مر بفترة عسيرة ، وبعد أن عاود القسس ، أقسم على الاعتراف بأشياء تافهة ، وانتهى الأمر بتعاقد مع الشيطان لمدة أربع وعشرين سنة يبقى فيها تحت امرته ، وما زال حتى الآن فى هذه الخطة .

ان نظرية « الأوصاف » قد تنقلنا بعيدا فحسب اذا حاولنا تصور لماذا انتخب أفراد بالذات ممن اشتركوا فى الصفات التقليدية هم والآخرين لكى يوجه لهم الاتهام . ان هذه النظرية توضح لنا ما يحدث خلال مرحلة تعزيز صفة السحر . ولكن اذا استبعدنا جانبا ما حدث عند اشتغال بنات الساحرات بمهنة أمهاتهن ، لمانا سنرى أنها لن توضح لنا كيف بدأت عملية السحر . وليس بمقدورها فى الملاذ الأخير أن تثبت أكثر من أن هؤلاء الأفراد قد وجدوا فى الموضع الخطأ والزمان الخاطئ .

وعندما نرتد من طريقة اختيار الفرد الى الخصائص الكلاسيكية أو التقليدية سنرى استمرار وجود مشكلة تتعلق بالعلاقة بين نوعية الشخص المتهم بممارسة السحر وازدياد اضطهاد المشتغلين بالسحر ، فسرى بعض أدلة تشير الى أن هذه العلاقة مباشرة . فمطاردة السحرة مرادفة لمطاردة النساء ، أو على أقل تقدير مطاردة للنساء اللاتى لا تتجاوبن من ونظرة الذكور الى السلوك الذى يتوجب على المرأة اتباعه . ومن الأمثلة المنقولة عن الانثروبولوجيا حالة النوب (*) فى عشرينات القرن العشرين . ولقد ذكر « نادل » كيف كانت النسوة تشتغلن بالراضى المال والتجارة . وكان أبناء النواب فى كثير من الأحيان من المدينين لهن . وعاشت هؤلاء النسوة حياة مستقلة ، فكن يخرن عشاقهن ، وقلما أنجبين أطفالا ، وهذا يعنى تحديهن للمثل الأعلى التقليدى للنسوة المشتغلات بخدمة الرجال والأطفال ، ومن هنا جاء توجيه الاتهام لهن بالاشتغال بالسحر .

ولا يتوافر لنا ما يكفى من أدلة لتقرير هل كانت مكانة المرأة تتغير جذريا فى القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر والقرن السابع عشر على غرار المثل الأكثر تحديدا وخصوصية الذى نوه به نادل ؟ لقد قيل أن مطاردة السحرة كانت بمثابة هجوم من الذكور الممارسين لمهنة الطب حديثا للانات ممن يمارسن العلاج . وهناك قدر من الأدلة المؤيدة لهذا الرأى . ففى اسكتلندة ١٦٤١ عند التصديق على منح امتيازات للجراحين فى ادبره

لوحظ وجود نسوة غير مؤهلات تمارسن عمليات الجراحة بطريقة غير مشروعة في المدينة ، وأمكن التعرف على عدد من المشتبه في ممارستهن للسحر أثناء اشتغالهن بالعمل كقابلات . بيد أن الصلة ليست مباشرة بما فيه الكفاية . فلقد حدث اغتصاب مهنة القابلة من قبل الذكور في القرن الثامن عشر ، بعد أن انتهت عملية مطاردة السحرة . وتركزت الاعتراضات على قيام الإناث بعملية المداواة في المدن حيث تمتع المحترفون الذكور الممارسون للطب بقوتهم ، وحرر اشتغال النسوة بالمداواة ، بيد أنه من غير المقدور رد العدد الكبير من أحداث الاضطهاد الى امتحان الرجال لعملية المداواة .

وهناك حجة مختلفة ترى أن خضوع الزراعة للنظام الرأسمالي قد أضعف من دور النسوة ، وجعله قاصرا على انجاب الأطفال ، بدلا من الاشتراك في الانتاج الزراعي . غير أن من يتبعون هذه الحجة لا يستبعد أن يصطدموا ببعض العقبات . فلا وجود لما يكفى من الأدلة لدعم - أو ما هو أسوأ للارتياح - في أية نظرية رجيية عن التاريخ الاقتصادي للنساء . وبوجه خاص فإن توقيت هذا التغير الكبير يبدو أنه قد اختلف من موضع لآخر في أوروبا . وحدث في أغلب الأماكن بعد انتهاء عملية مطاردة السحرة ، والقول بأن هذه الطبقة قد شهدت ازديادا في عدد النساء اللاتي لا عائل لهن من الصعب أيضا التدليل عليه . كما أن عملية مطاردة السحرة لم تكن موجهة في المقام الأول لهن .

فلذا انتقلنا الى جانب الأيديولوجيا ، سيبدو الأكثر اقناعا هو القول بأن قصة مطاردة الساحرات ما هي في الواقع الا قصة مطاردة للنساء . فالنموذج النمطي للساحرة لم يكن المرأة ذات الأطفال ، ولكنه كان المرأة المراهقة التي تحيا حياة مستقلة . ولقد طالب الدين في عصر الإصلاح الديني والحركة الكاثوليكية المناهضة للإصلاح البروتستانتي ، أن يكون واجب النساء الأول هو المسئولية الكاملة عن أزواجهن . والحق أن الوعاظ قد انصرفوا عن مهمتهم عندما جتمعوا بين الرجال والنساء في مواعظهم . غير أن تقرب الدين من الشعب قد انتزع من النساء إحدى اليدين ما أعطاهن ياليد الأخرى ، لأن الصيرورة المميزة للدين قد اتصفت بشدة اتباعها للبطريركية أي المبتغح الخاضع لسيطرة الأب . وكانوا يدعون في طقوسهم وعظاتهم الى اتصاف النساء بالنقص الروحي والمعنوي . ويدعون في ذات الوقت الى المسئوليات الشخصية الجديدة التي خصصت لهن . وبذلك اتخذت مكانة المرأة شكلا المفارقة وفقا لما تدعو اليه الأيديولوجية الجديدة .

فلم يسمح باختيار عملية ممارسة السحر الا للنسوة اللاتي يتمتعن بحرية الارادة والمسئولية الشخصية الممنوحة لهن . وتمثل هذه الحالة تقريبا ملحوظا في مكانة المرأة في اسكتلندة على اقل تقدير . فحتى العهد الذي صبغت فيه جريمة ممارسة السحر بالطابع الديني ، كانت جرائمهن تلقى تبعتها على الأزواج والآباء ، وكن يعاقبن بالجلد ، الذي اعتبر أنسب عقوبة للأطفال . وعندما أصبحن ساحرات نظر الميهن كجرائمات بالغات يتصرفن على نحو لا يعد الأزواج مسئولين عنه . ومن هنا بالمقصور النظر لمطاردة السحرة كعملية لحماية التراجع(*) هذه ارتقاء للمرأة لمربية البالغات المستقلات . ان النساء اللاتي كن يتعرضن للاتهام من اللواتي تحدين النظرة البطيورية للثمل الأعلى النسوى . ولقد اتهمن من قبل الرجال وايضا من قبل نساء أخريات من اللواتي تجاوبن مع تصور الذكر لهن ، وشرعن بتهديده الاعتقاد بوجود هوية بينهما وبين المختلفات عنهن .

ان هذا التفسير هو أقرب التفسيرات التي سادت بين مطاردة الساحرات ومطاردة النساء ، لأنه اختلف عن هذه التفسيرات الأخرى بمراحاته التوقيت التاريخي الصحيح . ومع هذا ورغم ما بين مطاردة الساحرات ومطاردة النساء من علاقة وثيقة، الا أنهما ليستا متماثلتين تماما، ولا يصح النظر اليهما كظاهرة واحدة متماثلة ، فبينهما درجة من الاختلاف، اذ كان مطلب التوافق الأيديولوجي بكل بساطة أرحب من المطلب الذي يمثل جانبا واحدا من جوانبه ، يعنى الجانب الذي اهتم بمكانة النسوة . وهكذا يكون النقاش الرامن حول الملة المباشرة للتفرد المزعوم لمطاردة النساء في انجلترا ، والمكانة المتفردة للنساء في انجلترا قد أسى تصويره . اذ كانت مطاردة الساحرات غاية في ذاتها ارتبطت ارتباطا مباشرا بضرورة فرض التوافق الأخلاقي واللاموتى . أما حقيقة كون نسبة عالية من بين من اخبروا في هذا المقام كمنحرفين كن من النساء فلا اتصال بينها وبين هذه الغاية الأساسية .

(*) أشبه بما يقوم به الحرس الملكي في المماركة الحربية .

المراجع

- Norman Cohn. *Europe's Inner Demons : An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt* (1975).
- Gustav Henningsen, *The Witch's Advocate : Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition (1609-1614)*, 1980.
- Richard Kieckhefer, *European Witch Trials : Their Foundation in Popular and Learned Culture 1300-1500* (1976).
- Alan C. Kors and Edward Peters, *Witchcraft in Europe 1100-1700* (1979).
- A. D. J. MacFarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* 1970.
- F. William Monter, *European Witchcraft* (1969).
- Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (1971).

الحياة الأسرية الانجليزية

كايث رايتسون

في إنجلترا إبان القرن السادس عشر والقرن السابع عشر ، كان الرجال يتزوجون عند بلوغهم أوأخر العشرينات من أعمارهم . بينما تتزوج النساء ومن في منتصف العشرينات من أعمارهن . وبكس هذا النمط الأخير للزواج الذي تشترك فيه أنحاء كثيرة من أوروبا منذ القرن الخامس عشر ، تصور الإنجليز أن الزواج ميزة وليس حقا . وينصن تحقيقه في من يكون فيها الرجل والمرأة قادرين عل الاعتماد عل نفسيهما كقوة لأسرة مستقلة .

ويقال إن الأسرة الإنجليزية قد تطورت من خلال ثلاثة أطوار شعورية متميزة . فبعد أسرة القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر ، التي انصفت بفتور مشاعرها ، وخضوعها للنظام البطركي ، جاءت حياة أسرية أكثر انساما بالذخاء وأقل سلطوية في أواخر القرن السادس عشر ، والقرن السابع عشر ، وانتهى الأمر بالأسرة « الحديثة » المتعاطفة المتعاونة في أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر . ويقال أن الزوجات والأبناء قد مذحوا في كل طور من الأطوار المتعاقبة حرية أعظم ، بعد أن شاركت الزوجات أزواجهن بنصيب أوفر في القوة والنفوذ . ولم يقتصر الأمر على اكتساب الأبناء حق الفيتو (الاعتراض) على أية زيجة تعقد بطريقة منفردة ، بل واتخذوا المبادرة في اختيار رفيق حياتهن أو رفيقة حياتهم .

وبطابق ما نقوله كايث رايتسون ، فإن هذه الصورة زائفة ، ولا تمثل حقيقة الأسرة الإنجليزية . ولا يمكن انكار وجود تأثير قوى للوالدين في عائلات صفوة أهل المدن والوجهاء ، عندما كانت الصروح والكيانات القائمة على المال تتأثر بالزواج . غير أنه حتى في هذه الحالة ، كان بوسع الأبناء اتخاذ المبادرة في اختيار رفيقة حياتهم أو رفيق حياتهن . فلا وجود

لاية أدوار يمكن اكتشافها تدل على حدوث ازدياد في الزوجات المتعاطية ،
أو نقصان في السيطرة على الزوجات والأبناء • إذ يتمتع أبناء الطبقات
الدنيا بقدر أعظم من الحرية بحكم تركهم لبيوتهم في وقت مبكر سعيا وراء
الرزق ، واحتكاكهم بدرجة أقل بأبائهم وأقربائهم • ويتمتع أبناء الطبقة
المتوسطة بالحرية أيضا بالرغم من حرصهم على موافقة الأبوين ،
واستشارتهم لهم في المسائل الوجدانية ، وفي المجتمع الإنجليزي في جملة ،
قامت حرية الاختيار ، بل والغرام • بدور أساسي في الزواج •

الزواج وفرص الزواج

الزواج ، طبقا لما قاله وليم بركنز « اقتران شرعي لزوجين يعنى رجلا
وامرأة في جسد واحد » • انه حالة مبهجة أمر الله بها في الجنة لتحقيق
غايات رئيسية أربع :

أولا : انجاب ذرية •

ثانيا : استمرار بقاء الكنيسة •

ثالثا : اشباع الرغبة الجنسية •

رابعا : تبادل العون والارتياح الذي يحققه كل طرف للطرف الآخر •
ازداد هذه الأسباب جميعا ، يصح اعتبار الزواج « أساس شتى مظاهر
الحياة في الكومنولث والكنيسة ومدرسة لتعليم الحياة من شتى
جوانبها » •

واعترف في القانون الكنسي بثلاثة أشكال « للاقتران الشرعي » •
الشكل الأول - هو أكثر الزواج ارضاء ، ويمثل قرانا كنسيا ذا مسحة
وقود يعقد في رحاب الكنيسة ، بعده اعلانه رسميا ، أو بعد الحصول على
إذن بأعضاء الطرفين المعنيين من هذا الاجراء الشكلى • واختلعت الكنيسة
الانجليزية عن كنائس القارة الأوروبية في بعض نقاط • إذ استمرت تعترف
بشرعية الترابط باتباع شكلين صحيحين آخرين للزواج ، رغم عدم اتباعهما
النظام الاصلى للزواج • فالتمهد بالزواج باستخدام كلمات تعبر عن صيغة
الحاضر أمام شهود يمثل رابطة الزواج • وأيضا التمهيد شفويا بصيغة
المستقبل - شريطة أن يكون قد تبعه اتصال جنسى • وبلاستطاعة اعتماد
الموافقة على الزواج ، لو صدرت عن شخص تتجاوز سنه لسنوات السبع •
وبالامكان اكتمال الزيجة جنسيا عند بلوغ الفلمان من البلوغ (١٤ سنة)

وبلوغ الفتيات سن الثانية عشرة • وليس من حق الأشخاص المتزوجين فعلا ، أو الطرفين اللذين اتفقا على التعاقد ، الزواج من طرف آخر لاتمام زيجة صحيحة • ويحرم زواج أى رجل بامرأة تربطهما صلة قرابة أو صلة دم • أما باقى الحالات فالزواج مباح لها لجميع الطوائف والملل ، بلا استثناء • • كما قال بركينز •

ليس كل ما قلناه موضع خلاف • غير أن الزواج فى إنجلترا كان فى الحقي أكثر تمقيدا وأقل تجانسا مما ورد فى التعريفات التقليدية للدعاة الأخلاقيين ، أو الشروط التى اشترطها القانون • وما من شك أن الزواج تنظيم أساسى ، ولكن مسلك المتزوجين كان بعيدا عن الاطراد • فلقد عكست ممارسة الزواج عند الانجليز بفضل القدرة النسبية للشخص الانجليزى على الزواج ، فى السن التى يرونها مناسبة ، وفى الطريقة التى تتبع فى الاختيار المتبادل للعروسين ، وفى المعيار المتبع فى الاختيار ، عكست خضوعا للحاجات والمناسبات المختلفة ولوضعية الأشخاص وانحدارها من طبقات اجتماعية مختلفة ، أكثر من عكسها لسنة سلوكية أقل اطرادا •

نعم فالزواج مباح للجميع ، وإن لم يكن كل شخص قادرا على الزواج • فلعل ١٠٪ أو يزيد من النسبة اللاتى تتجاوزن سن البلوغ قد أمضين حياتهن بلا زواج • وبالمنظر نظريا التعاقد على الزواج ، وإتمامه من قبل أى غلام أو فتاة فى سن البلوغ ، ولكن الانجليز يتزوجون فى سن متأخرة • إذ كان متوسط أعمار الرجال فى الزواج الأول فى الحقبة الواقعة بين ١٦٠٠ و ١٦٤٩ (٢٩١) فى اسدى المدن ، و ٢٧٨ فى مدينة أخرى و ٢٦٧ فى مدينة ثالثة • وهكذا • بينما كان متوسط أعمار النساء فى نفس الأبرشية فى الحقبة ذاتها على التوالى (٢٥٣ - ٢٥٩ - ٢٧٣ - ٢٨٤ - ٢٤٨) • وفى نطاق هذا النمط الذى يمثل بالمقارنة تأخرا فى سن الزواج ، لوحظ وجود تنوع فى سن الزواج يرجع الى امتنان الأزواج منها مختلفة ، وإلى انتمائهم لطبقات اجتماعية مختلفة • وعلى الرغم من احتياج هذه المشكلة الى مزيد من البحث والاستقصاء أكثر مما حظيت به حتى الآن ، إلا أنه يبدو واضحا جليا بوجه عام أن أبناء الطبقة الأرستقراطية وعلية القوم يتزوجون فى سن أبكر من السن التى يتزوج فيها أبناء الطبقات الاجتماعية الأدنى فى مستواها • بينما يلاحظ عند عامة الناس ، اقبال المهنيين والحرفيين والصناع على الزواج فى سن أبكر من السن التى يتزوج فيها الأعيان والمزارعون •

ويبرز الانجليز في ناحية الخصائص الأساسية لمسلكتهم الزوجي في نطاق ما أصبح يسمى « نمط الزواج الأوربي » . ويجمع هذا النمط بين السن المتقدمة للزواج الأول للنساء ، بالإضافة الى نسبة لا بأس بها من حالات العزوبة للنساء . ويمتد نطاق هذا النمط - تاريخيا - من بحر البلطيق شرقا الى المحيط الأطلسي غربا . وما زال أصل هذا النمط محاطا بالغموض . ولكن النتائج الديموجرافية التي تركزت عليه واضحة للغاية ، لأن مثل هذا المسلك قد وضع قدرا ملحوظا من التقييد على القدرة على الانجاب عند الكافة . فإذا سلمنا بمرور المرأة مرحلة تبدأ بفترة الحيض التي تقع في مستقبل أعمارهن وتنتهي بانتهاء مرحلة الشباب ، كان معنى ذلك أنهن يمضين أزمى فترات حياتهن خصوبة بلا زواج ، بينما لا تتمتع أقلية كبيرة العدد على الإطلاق بفرحة حمل أطفال شرعيين . غير أنه من المشكوك فيه أن يكون المعاصرون قد نظروا الى هذه المسألة على نفس النحو . فكما بين ريجلي (٣) : لقد كان الاتجاه الديموجرافي العقلاني للنظام السائد لا شعوريا الى حد كبير . وخضع هذا الاتجاه لتقليد اجتماعي عقلاني يحيط بناحية المؤهلات التي يتعين توافرها لتحقيق الزواج ، أكثر من خضوعه لآلية حسبة لأناره الديموجرافية . ان هذه العوامل هي أساس نظام الزواج والأسرة في مصر . وقد مثلت واقع الحياة اليومية ، وما تنتجه من فرص للزواج . ولعل أهم هذه العوامل هو اعتبار صغار الأشخاص - أو صغار الشباب بمعنى أصح - أكثر استعدادا للزواج عندما يبلغون اللحظة التي يكونون فيها قادرين على تكوين عائلة مستقلة ، والحفاظ عليها .

وكما رأينا ، فإن الأغلبية الساحقة من العائلات التي تتألف منها الوحدات الأساسية للمجتمعات المحلية في إنجلترا كانت تتكون من عائلات بسيطة أشبه بالنرات ، تضم دور إقامتها - أو لا تضم - مكانا لإيواء الخدم . وهناك أقلية من الأسر الأضخم عددا ، والتي تشترك في سكنها مع الأقارب بحكم بعض الظروف الخاصة . ولكن نادرا ما وجدت حالات يشترك فيها الأزواج حديثو العهد مع والدي أحد الطرفين المتزوجين في نفس الدار . وتشيع هذه الحالة في بعض الأسر الأرستقراطية التي تزوج فيها الإبناء صغارا . وربما حدثت في بعض حالات بعض من هم أدنى مستوى في السلم الاجتماعي كاجراء مؤقت ، أو الاشتراك في الميراث . غير أن أمثال هذه الحالات ليست هي القاعدة المتبعة في إنجلترا ، بعكس ما يجرى في المجتمعات الريفية الأوروبية . وليس من شك في وجود حائل ثقافي لا يشجع على اتباع مثل هذا الأسلوب في الحياة . ونصح ولیم واتلي زوجين مقبلين

على الزواج : « لو قدر لكما وتزوجتما ، فعليكما بالعيش مستقلين ، لكي تنمعا بحياة أسرية حقة » . فقد رأى أن اجتماع ربي أسرتين وربتي أسرتين في مكان واحد سيؤدي الى ازعاج جميع الأطراف ، وبخاصة في حالة السواد الأعظم من العولم . ونصح بتجنب مثل هذه الحالة بقدر الاستطاعة . اذ يمتحن أن يبدأ شباب المتزوجين زيجتهما في دار خاصة بهما ، وأن يعتمدا على نفسيهما . وعادة تتبع هذه القاعدة .

واذا سلمنا بهذا الرأي ، فلا بد من تأجيل الزواج الى أن يبلغ الطرفان الحد الأدنى من السن القانونية والفسولوجية . أي الى النقطة التي يستطيع فيها تأمين قدر كاف من الاستقلال . وأحيانا ، قد يترتب على ذلك انتظار وفاة الأبوين ووراثتهما ، وإن كانت هذه الحالة قليلة الحدوث . والأكبر شيوعا هو اعتناء الطرفين المتوقع اقترانهما الى حل آخر ، يعتمد على جميعهما للمخراتهما الشخصية ، بعد استبعاد راتبهما جانبا ، لكي يدفع منه أجر الخدم ولتقديم العون المالي للأبوين . ويساعد الأب والأم في الأسر الميسورة الحال الزوجين بتزويدهما بجانب من أثاث بيت الزوجية أو المال . ويتبع هذا الاجراء عند كبار المزارعين والصناع والأرستقراط على حد سواء . وإن كان مقدار العون عند عامة الناس قلنا ارتفع الى ما هو أكثر من المساعدة والإسهام في انشاء أسرة جديدة . وإذا تمرد الحصول على مثل هذا العون ، فلا بد للزوجين من النهوض بهذه المهمة اعتمادا على جهودهما الخاصة . وفي حالة الطبقة العاملة الفقيرة لعل الحصول على عمل منتظم واستئجار كوخ هو السبيل الأول ، والمفضل على البحث عن وسيلة للحصول على قطعة أرض أو قطع من الماشية . ورغم هذا فإن أبناء هذه الطبقة قد يحتاجون الى بعض المستخرات لتوفير الاحتياجات الأساسية للحياة الزوجية . وتستغرق هذه الاستعدادات بعض الوقت ، وقد تشغل الزوجين معا ، اللهم الا في الحالات التي تدفع فيها حوطة مجزية للفئة منذ سن مبكرة . ويتكشف تغفل هذه الحقائق في توقعات عامة الناس في عدة أمثلة ، ابتداء من نصائح الأبوين ، التي تتراوح بين مثل هذه النصيحة التي أسداها جيمس بانكس لابنه بارجاء زيجته الى أن تتوافر له القدرة الكافية على ادارة مزرعته (*) ، الى الردود التي أجاب بها رفاق الحال عندما سئلوا أمام مكتب الزواج بالكنيسة عن نواياهم بعد الزواج . فمثلا رأينا ادوارد نوررتون يقول للشماس في أبرشيته سان فيقول في أكسفورد انه وعد فايربرن بالزواج « شريطة أن يوفر لها سكنا » ، بينما يعلن جون ملك دانستو عن نيته الزواج من أورسولا صول في عيد القديس ميشيل القادم

عندما يعد سكرنا لها . واذا راعينا المدة التي يستغرقها اعداد هذا السكن ، وان اقامة الزوجين قد تتحقق في يوم لا يعلم الا الله متى يحين ، لشخصين يقيمان في مكانين مختلفين ، فلا غرو اذا رأينا تنوعا في متوسط سن الزواج يمكن ملاحظته في مختلف الجماعات الاجتماعية ومختلف المناطق في مستوى معيشتها . وينعكس ذلك على فرص الزواج . وبغض النظر عن الاختلاف من حالة لأخرى ، الا أن الملحوظ بوجه عام ، هو اعتبار الزواج وتكوين أسرة في هذا المجتمع ميزة أكثر من كونه حقا . انه شيء يتطلع اليه الجميع ، وان كان من الآمال التي لن يستطيع بعض تحقيقها البتة . بينما من ينجحون قد يحققون ذلك في سن متأخرة نسبيا . انها حقا من متأخرة ، اذا راعينا قصر فترات التوقع بالمقارنة . ومن ثم يعد الاستقلال الاقتصادي المقوم الأساسى للزواج . وقد أثر التفاوت في تحقيق هذا الاستقلال تأثيرا عميقا في فرص الزواج لكلا الطرفين والجماعات الاجتماعية . وبمجرد تدليل هذه العقبات ، نراجع مسألة القدرة على الزواج أمام مسألة اختيار العروس . وسيتركز كلامنا على هذه المسألة .

اختيار الشركاء في الزواج

يعد اختيار الشركاء في الزواج مشكلة جوهرية . فاقولا - من المحتمل أن تؤثر على مدى استمرار الزواج ، وفرصه . ولكن الأهم من ذلك هو تأثير الأسلوب المتبع في اختيار العروسين ، واحتمال تحديده طابع الزواج في هذه الفترة ، وما يحدثه من أثر عميق في نوع العلاقة داخل أسرة مؤلفة حديثا . والحق أنه بالمقدور ادراك التحولات التي لحقت بالسلوك العائلي ، الذي أدركه لورنس ستون في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر في أوضح صورة . فقال : « في الأسرة السلطوية المجردة من العواطف والتي تنعم بأقل قدر من حرارة المشاعر ، والتي لا تتقيد بحسب أو نسب ، كان الوالدان والأقارب هم الذين يجرون ترتيبات الزواج لأسباب اقتصادية واجتماعية بعد استشارة الأبناء في أضيق نطاق » . وفي العقود الأخيرة من القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، بزغت صورة جديدة للأسرة أكثر انفتاحا أمام التأثير الرهيب للأقارب ، وأقرب الى الدفء في العلاقات الداخلية . وظل الأبوان يتزمان بسلطان مطلق في اختيار أبنائهم وبناتهم لشركاء حياتهم وحياتهن في هذه الأسرة البطركية المقيدة . ولكن المرشحين للزواج من الفتيات منحا حق الفيتو (الاعتراض) . واستمر

Upon condition that she would stay until he could provide (٤٠)
him of a dowry.

هذا الموقف قائما حتى أواخر القرن السابع عشر ، والقرن الثامن عشر ، حيث حدث تحول مزدوج . « إذ أفسح حق اختيار الأيوين للعروسين ، والذي تطف باباحته حق الابن أو الابنة في الاعتراض ، المجال أمام اختيار الابن ، مع خضوع هذا الاختيار لموافقة الوالدين . وحلت المشاعر الشخصية والقدرة على التصون محل الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية كمعيار أساسي للاختيار . ويشتر هذه التحولات بيزوغ شكل ثالث للأسرة ، يعني الأسرة الصغيرة القائمة بذاتها ، بالاشبه بالنواة والقاعدة على خدمة نفسها بنفسها » . وفيها سمح بقدر أكبر من الاستقلال الذاتي للزوجات والأبناء ، ويظهر روابط شعورية أقوى . ويرى ستون أن هذه التحولات المتعاقبة في العلاقات العائلية داخل الأسرة الانجليزية قد مثلت « أهم تغيير في العقلية حدث في بواكير العصر الحديث » . ولا يستبعد أن يكون هذا الحدث بحق أهم حدث في ألف السنة الأخيرة من تاريخ الغرب ، لأنه وضع حجر الأساس للأسرة ، كما نعرفها . وكانت الصفوف العليا والوسطى من المجتمع الانجليزي هي التي اتخذت المبادرة في هذه العملية الهامة البعيدة الأثر . ومنها انتقلت الى الطبقات الدنيا بفضل انتشار « التفاعل بين الطبقات » . وشهد القرن السابع عشر أخطر قفلفل واقتحام وتطعيم للفواصل وتقاليده الاحترام في النظام البطريكي في العلاقات الأسرية ، مما ساعد على ظهور النزعة الفردية العنصرية » (٥) .

وتمثل حجج ستون القوية وفروضة الجريئة أكبر محاولة طموح حدثت حتى الآن لتفسير تطور الأسرة الانجليزية عبر الزمان . ومع هذا فإنها عرضة للتشكك بقدر خطير في ناحيتي تحديثها لخصائص الحياة الأسرية في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر في انجلترا ، وفيما ذكرته عن التغير في نطاق هذا العصر . وعلى الرغم من أن ستون كان على دراية بالفوارق الكبرى التي ربما كانت قائمة بين طوائف المجتمع في انجلترا ، إلا أنه لم يعرض حرصا كافيا على الكشف عن تجربة أهل انجلترا في جملتهم . وترتب على ذلك أن جاء تفسيره قاصرا على الارتكاز على التجربة التاريخية للاستقراط وكبار الأعيان وأثرياء المسن (الباقراط) ، أي القطاعات التي عني بها أساسا . وتضمنت في صميمها الافتراض الضمني بإمكان امتداد المقولات التحليلية المستمدة من تجربتهم على نحو ما ، بحيث يتيسر تطبيقها على مختلف أطوار تاريخ الأسرة الانجليزية . وهذا افتراض خاطيء . فيفض النظر عن بروز مكانة السلوك الأسري للصفاة في انجلترا - من الناحية التاريخية - إلا أنها كانت بعيدة

عن تمثيل غيرهم من أبناء بلدهم . كما لا يمكن القول بأن التحولات في مسئلتها كانت خطوات تقسيمية هامة في تطور الأسرة ، إذا وضعناها في السياق الكامل لخصائص الحياة الأسرية الراسخة والمستمرة لمن هم أدنى مكانة منهم اجتماعيا . وبلاستطاعة تصوير النقطتين على خير وجه إذا تمعنا في المشكلتين الواردتين في حجة ستون على التوالي :

أولا : التحكم في اختيار الشريك في الزواج .

وثانيا : المعيار الذي بنى عليه الاختيار .

وساطة الزواج

ليس من شك أن الكتاب المهتمين بالسلوكيات قد اعتقدوا أن من بين أهم واجبات الوالدين رعاية تزويج أبنائهم وبناتهم ، وإن كان هذا لا يعنى بالضرورة إقرارهم وتأييدهم لحق الأبوين في إجراء ترتيبات الزيجات . والحق فلقد أخذت غلبة استعمال المؤرخين لكلمة « ترتيبات » ، وما تحمله ضمنا من معنى الاختيار الأبهى من جانب واحد ، إدراكنا لهذه المشكلة ؟ ولعل بركينز كان أكثر تبصرا عندما ذكر أن دور العائلة يمكن أن يتمثل إما في تيسير الزيجات للأبناء أو في نصيحهم من مدى تكافؤ الأعراس المأمولين . وفي موضع آخر ، أوضح أنه حتى إذا اتخذ الوالدان المبادرة في الترشيح للزيجة ، إلا أنه لايتوجب عليهم البتة فرض الزواج على الابن ، وأبدى الأسقف بارنز من دورهام استمداذا للذهاب إلى ما هو أبعد في وصايا (١٥٧٧) كما يبين من قوله : « على الصغار بحكم السنن الإلهية أن لا يتزوجوا دون موافقة الوالدين » . ولكنه لم يطلب من الوالدين المبادرة بالقيام بدور ما في اختيار الأزواج ، أو التحكم في عقود الزواج . فنحن نصادف درجات من الرونة حتى في التمايز « الزبئية » التي استعملها رجال الكنيسة في وصاياهم . والتي كثيرا ما لا يحرص المؤرخون على الاهتمام بها . ويعنى اغفالها علم انصاف دورهم . فكما بين فلاندرين (٣) : لعل ما سمحوا به من قدر كبير من الحرية للشباب في هذه الناحية ، كان أهم ميزة تميز بها الدعاة الأخلاقيون في هذه الحقبة على أقرانهم الفرنسيين .

فإذا انتقلنا إلى الدليل المستقى من السلوك الفعلي ، سيتضح على الفور أن المبادرة في وساطة الزواج قد تأتي إما من الأب أو من الابن ،

كما بين بركينز الى حد كبير . أما ما يهم فلم يكن هوية الطرف البادئ بالمبادرة بقدر كونه الموصول على موافقة الطرفين ، أو الاطمتنان الى « حسن نواياهم » ، على أنه فى نطاق هذا الإطار الرهيب ، اختلفت القيود الأبوية المفروضة على الابن من حالة لأخرى . وعندما توجد مثل هذه الاختلافات فإن مصدرها فى الأغلب يرجع الى الاختلافات القائمة ، فيما تطالب به العائلات من مختلف المراتب ، أو قد ترد الى مصلحتها الخاصة .

وكما بين ستون ، كان الزواج عند الأرستقراط وعلية القوم مسألة عظيمة الأهمية من ناحية المعاملات والملكيات التى تترتب عليها ، ومن ناحية تعزيز الروابط الأسرية . مما حال دون ترك مثل هذه المسائل لحصافة الشباب المعنى . وعلى أواخر القرن السادس عشر ، وبدايات القرن السابع عشر نظر الى مسائل اختيار الأطراف المشتركة فى الزيجات - منذ نموة أطرافهم ، والتى تجرى لها ترتيبات فجأة ، على أنها أمور عفا عليها الزمان الى حد ما ، ومع هذا فقد كان الأيوان يباقران بترشيح زيجات الأبناء . وغالبا ما استمر التأثير الأبوى على اختيار الطرفين من المسائل الحاسمة حتى فى الحالات التى تمت فيها الزيجة بعد موافقتها ، وفى بعض الحالات ، كانت هذه الموافقة تقابل بالترحاب كما يبين من حالة جون برون عندما عاد من إحدى مدن انجلترا الى أكسفورد ليكتشف أن والده قد رشحه للزواج من ابنة عمته إحدى القرى ، وقابل جون هذا الترشيح « باحترام كبير شأن كل ابن مطيع » ، ووعد بالموافقة بمجرد الاطمتنان الى مشاعر الفتاة المرشحة ذاتها واستعدادها للقبول ، وفى حالات أخرى ، قد تكون موافقة الابن مجرد شكليات تنتزع بالاكراه ، فقد وافقت مثلا مرجريت وسل على الزواج من الايرل كامبرلاند « على أساس الصالح العام ، أكثر من الاستجابة لنساء قلبها » ، وأقبلت على الزواج الذى لم يحقق لها الكثير من السعادة ، وكانت الواحدة مرجريت داكينز من يوركشاير ، والتى كانت أكثر توفيقا مع أزواجها ، شريكة سليبية لمن تزوجت من رجال يكبرونها سنا (فلقد تزوجت ثلاث مرات - الأولى وهى فى الثالثة عشرة ١٥٨٩ ، والأخيرة ١٥٩٦) . وفى كل مرة من هذه المرات كانت الزيجة ترشح وتنجح بفضل آخرين ، وبخاصة من وصيها الايرل هانتجنون بالرغم من مشاركة بعض أصحاب المحيشية فى التوسط فى زيجتها من سير توماس هوبى .

ولربما كانت مثل هذه الحالة هى القاعدة المتبعة بين أبناء الطبقة الراقية من المجتمع الانجليزى وحسب ، ورغم ذلك فمن المهم أن نقدر أنه حتى فيما يتعلق بأبناء الصنف ، فإن مبادرة الزواج لم تكن تقع على كاهل الوالدين فقط . فعند الطبقة الأرستقراطية ، كانت سيطرة الوالدين -

فيما يحتمل - في اتمام عملية الزواج أقوى في حالة الاناث منها في حالة الذكور . بينما منح صغار الأبناء بوجه عام حرية أعظم للاختيار تفوق حرية من يتمتعون بحق الارث . وهناك دلائل على أنه في حالة الصفوف الدنيا من علية القوم ، عندما تتضائل الآثار المترتبة على زيجة بالنات ، قد يسمح بحرية المبادرة الشخصية في مسائل الزواج ، واكتشف أنطوني فلتشر أنه بين الأسر المتزعة لعملية القوم في سوسكس ، كانت زيجات من يحق لهم الارث ، ذكورا أو اناثا تخطط مسبقا ، بعد مراعاة موافقة الطرفين . أما صفقات الزواج بين المراتب الأدنى من علية القوم ، فكانت أكثر تمتعا بالحرية الشخصية ، وتميزا بالحميمية ، والعلاقة الرومانتيكية ، وتقع غالبا بمبادرة التقم بالخطوبة على عائق الزوجين المتعينين . ويتبنى منجاي نظرة ترى أنه « بين الطبقات الميسورة (ذوى الاملاك) بوجه عام ، يخضع صالح الفرد عند الزواج لصالح الأسرة » . الا أنه يسمح للابن أيضا بالمبادرة ، ثم السعى بعد ذلك للحصول على موافقة الوالدين ومؤازرتهم لاقرار الزواج » . وهكذا ففي ١٦٤٩ ، « سمعت يريجيث ادجلاندر للزواج من شاب من الوجهاء ، كان أبوها يرفضه مبدئيا ، ولكنها ألححت وصممت على الحصول عليه ، مها كانت المواقف ، قرضخ الأب ووافق على الزواج » *

ولعل مسألة غلبة اتخاذ الأبناء للمبادرة في هذا المستوى من مستويات المجتمع ، قد اعتمدت كثيرا على الحرية النسبية التي تمنح للصغار عند احتكاكهم بصغار مناصبين لهم ، وما يتبع ذلك من سوانح تساعد على المبادرة بالمقابلة للزواج ، وفي هذا الشأن ، لعله من المهم أن نذكر أن زوار إنجلترا من الأجانب كثيرا ما دهشوا لما رأوا من حرية مذهلة متاحة للمرأة الانجليزية . فعلى نساء الصفوة في المجتمع ، كن لا يحتجزن بين جدران أربعة ، بل سمح بقدح معقول من اللقاءات دون اشراف من الوالدين للصغار من كلا الجنسين . وأتاحت جولات الأنشطة الاجتماعية لعملية القوم في الريف فرصا كافية للتعارف وتحديد من يفضلون من الفتيات كزوجات لهم . وربما اتخلت هذه الخطوة كبادرة للمقاربات الشخصية للأبوين ، وشاع أيضا بين العائلات الراقية المشاركة في مختلف « مواسم » لندن ، وتبادل الشباب من الجنسين العديد من الزيارات دون اشراف من البالغين ، وإن جرت العادة أن تكون كل فتاة بصحبة أخرى من سنها لتتوضى بمهمة الحراسة (أو بدور البكيت ، كما كنا نقول في مصر في الزمان الفار) . وترتب على ذلك وفرة ما تم من مبادرات قبل الإقحام على طلب تدخل الوالدين . أما الاتفاقات السرية على الزواج ، فانها لم تكن من الأمور غير المألوفة - ولا بد أن يكون

الموقف قد اختلف بقدر كبير من أسرة لأخرى ، وتوافر للفتيان - يقينا - مجال أكبر للمناورة والعمل المتحرر لعقد الزيجات أكثر مما توافر لنظرائهم من الفتيات ، ومع هذا فلا يخفى أنه حتى في صعيد الطبقة الاجتماعية الأرقى حيث تتعرض الأسر لخسارة أمدح من جراء الزيجة البعيدة عن التكافؤ ، فإن الموقف كان يميل إلى الانحياز عن الانحياز بالالتزام والإلتزام بطريقة نمطية عندما كان الأمر يتعلق باختيار عروس المستقبل ورفيقة الحياة ، أجل لقد كان الزواج « المرتب » المرتكز إلى مبادرة الوالدين والذي لا يترك لابن ما هو أكثر من حق « الفيتو » كان بلا شك من الأمور المسلم بها طيلة هذا العصر ، بيد أنه حتى بين الصفوة الاجتماعية ، فإن هذا الزواج المرتب كان سيظهر بظهر بالغ الجمود ما لم يكن مصحوبا ببعض اللامسات اللطيفة ، وربما كان المخرج في مثل هذه الحالات هو اختزال دور الأبوين في تدبير الزواج ، مع استشارة الابن أو عدم استشارته ، باعتبار هذا الحل أفضل من اقتراد أحد الطرفين بالمبادرة ، والحصول على موافقة الطرف الآخر مؤخرا .

وإذا وصفت عملية اختيار شركاء الزواج في الطبقة الأرستقراطية وعلية القوم وصفوة أبناء المدن بقسمة التعقيد ، أكثر مما زعم ، فلما لاشك فيه أنه في حالات الانتماء إلى طبقة اجتماعية أدنى في السلم الاجتماعي ، كانت المبادرة في اختيار العروس تقع بالفعل على عاتق الشاب المعنى ، وأيا كان مسلك الاختيار من حيث الخبرة والرشد ، فإن السواد الأعظم من الشعب الإنجليزي ، لم يكن يتوقع حدوث تحول أساسي في القيم المرتبطة بالزواج ، فلقد تمتع المراهقون والمراهقات بتحرر أعظم ملحوظ من وصاية الأبوين ، فاق المألوف ، حتى في أكثر العائلات الراقية حرصا على كرامة أصلها ، ويرجع ذلك إلى حقيقة بسيطة وهي اعتيادهم مبادرة بيت الوالدين بعد الالتحاق بالخدمة الحكومية أو الجامعة منذ سن مبكرة ، يضاف إلى ذلك - وهذه ظاهرة كانت كثيرة الفروع - فلي حالات فقدانهم لأحد الوالدين ، فإنهم نادرا ما خضعوا لقيود من الأوصياء عليهم ، فكانوا ينمون بحرية الحركة ، واختيار من يشاؤون لمرافقتهم من بين أقرانهم من العاملين معهم ، أو من تتاح لهم فرصة التعرف عليهم في الأسواق أو مشارب الحصة أو مرافق القرية أو الكنيسة ، أما ما كانوا يتعرضون له من صيد وتصريم في مثل هذه الحالات فلم يكن من تدبير آبائهم وأمهاتهم ، ولكنه يرجع إلى إدراكهم أنه من المستحب لهم الحصول على تصديق - أو تأسيس في أقل تقدير - لزيجاتهم من مختلف الأطراف المعنية بأمرهم ، وبالرغم من كل هذا فقد اختلفت مظاهر التصديق والإقرار هذه من طبقة اجتماعية لأخرى ، ومن جنس لآخر .

وبين أبناء الطبقة المتوسطة وميسوري الحال ، من المسائل ذات الأهمية العملية لصالح مستقبل الزوجين ، أن يستند الزواج الى رضا الوالدين حتى يستفيد الأبناء من العون المالى ، والذي يقدم فى شكل حوطة ، أو مشاركة فى نفقات الزواج ، وللتأكد من دور هذه الترتيبات وأنها كانت من الأعراف السائدة بين صغار ميسورى الحال ، ما عليها للتقيد منها غير الرجوع الى وصاياهم ، فقد تضمن بعضها نصا بحصول أبنائهم المتزوجين على حصتهم من الوصية ، بينما ذكر أن أغلب الأمتعة والنقد السائل سيؤول للأبناء غير المتزوجين عندما يعقد قرانهم ، والحق أن الموافقة على زواج الأبناء كانت شرطا هاما للغاية عند تحرير الوصايا لضمان التزام المنتفعين بالوصية من الأبناء غير المتزوجين برأى محسور الوصية. فمثلا نص وليم انجلي ١٦٣٢ ، وهو من الأعيان ، فى وصيته ، على تخصيص حصة كبيرة من الأرض والمال لكل بنت من بناته اذا تزوجت بعد موافقة أمها وعمها . أما اذا تزوجت أى بنت بغير حصول على الموافقة المطلوبة ، فانها تستمر فى الحصول على المال ، وفى بعض الحالات ربما تحصل على مزيد منه ، ولكنها تحرم من الأرض .

وكما يبين من هذا المثال ، فإن حق الوالدين فى الموافقة على زيجات أبنائهما كان موضع تقدير ، وإن كان لم يحدث اصرار على التمسك بهذا الحق . إذ كان الأبناء بالذات أحرارا نسبيا فى اتباع الطريق الذى يروق لهم . كما يبين من شهادة جاءت فى ثلاثة كتب من كتب المذكرات أو السير الذاتية لبعض القسيس المعروفين فى ذلك العصر ، فللك وصف أحدهم ، وكان ابنا لأحد الأعيان ، كيف لم يقتصر اثنان من أخواته فى ثلاثينات القرن السابع عشر على اختيار زوجتيهما بنفسيهما ، ولكنهما تجرأ وواجه رفض اختياراتهما . بينما أقدم بعد ذلك بجويل ابن شقيق أحد المتحدرين بأجراء زواجه فى لندن . بعد أن أحب إحدى الفتيات من أول نظرة (١٦٣٩) . وخطبها فى يناير ١٦٤٠ ، وتمهد كلاهما للآخر على اتمام الزواج . . وسبعيا بعد ذلك للحصول على الموافقة على عقد الزواج قبل الاندماج على توقيع القند الرسمى فى سبتمبر ١٦٤٠ . على أن ابنيهما جون . تصابعا مثل هذه الأحكام ، وتزوج فى التاريخ المحدد دون علم والديه . وفى كتاب آخر ، تروى لنا حكاية هنرى نيوكام الذى اختار عروسه فى أربعينات القرن السابع عشر . وكان والده قد مات ، وتدم بعد ذلك لأنه لم يستشر أصدقاءه فى هذا الشأن . وتزوج بعد ذلك ولده دانييل وهنرى بغير حصولهما على موافقة أبيهما . أو حتى علمه ، وعلى الرغم من شعور الأب بالضيق من هذا الإجراء ، إلا أنه رضخ للأمر الواقع .

وتصور اليوميات التي وردت في الكتاب الثالث الحرية النسبية التي تمتع بها الشباب عند اختيار زوجاتهم ، وكان بطل هذا الكتاب يعمل مساعدا لأحد تجار الحرير ، وبوسعنا أن نتعرف من اليوميات في هذا الكتاب الى نظرة أحد الشبان ممن كانوا يبحثون عن عروس زهاء خمس سنوات ابتداء من ١٨٦٣ (السنة التي بدأ فيها كتابة المذكرات) ويقول لنا في بعض صفحاتها : « هذه أول ليلة في حياتي ظلت فيها أتودد وأتفزل » ، « الى أن انتهى الأمر بالزواج من أم بوتر ١٦٦٨ » . وتركزت محاولاته لمفاتيح الطرف الآخر في أمر القران بوجه عام في تبادل الحديث أثناء تمشييه في الحقول ، وزياراته للمدن القريبة وتناوله البجعة ، وحضور الأفراح والمآتم برفقة شباب آخرين من مدينة « أشتون » ، بينما كان يتفاوض في ذات الوقت مع والد معبودته ويجالس في المضيقة (ولعلها المنيرة) ويروي أنه تعرف على زوجة المستقبل لأول مرة في أحد مشارب البيرة في سهرة من سهرات « أشتون » ، وإن كان قد سبق له أن لحها قبل هذا اللقاء ، وظلا يتباحثان زهاء أربع سنوات وتخاصما جملة مرات ، واحتاجا مرة الى وسيط لمصالتهما الى أن اتما ١٦٦٨ مشرع زيجتهما » . ولا وجود لأي إشارة في جميع هذه الخطوات لأي سعي للحصول على موافقة الأبوين . رغم أن بطلنا كثيرا ما تلاقى مع بعض أفراد عائلة الطرف الآخر في مشارب المدينة ، وكان بوسعهم الحصول على موافقتهم ضمنا .

هناك قدر قليل مما جاء في الرواية آنفة الذكر عن اجراءات الزواج مما قد يبدو بعيدا عن المألوف في نظر الشباب الحديث ، وتوحي أمثلة أخرى ، بأنه بينما كان الشباب ينعمون بقدر كاف من الحرية يبيع لهم مفاتيح أية فتاة في أمر الزواج ، الا أن الفتيات كن أكثر تقيدا واحتياجاً للمشاورة والنصح والحصول على موافقة الوالدين « والأصدقاء » (الذين قد يكونون من الأقارب أو لا يكونون كذلك) ومن ثم يصح القول بأن حرية التصرف عندهن كانت محصورة بدرجة ملحوظة ، وعلى سبيل المثال تحدث هنري نيوكام عن حالة فتاة من مانشستر اعترفتها حالة اكتئاب فظيع عندما تعارضت رغبتها من البداية مع رغبة أسرتها . عندما أرادت الزواج من خطيب تقدم لخطبتها فرفضت أسرتها ، وذهب المدعو آدم مارتينديل الى ما هو أبعد عندما استبقى ابنته اليزابت ، والزعماء ، بالاستقالة من وظيفتها عندما وقعت في حب أحد الخدم ، ورآه « غير مناسب للزواج من ابنته » . فلهذا خشي أن تكون الفتاة قد غرر بها ، وحاول توضيحها عن ذلك فعرض عليها « صفة زواج أفضل » وعلى الرغم من رفضها مبادرة والدها ، الا أن مارتينديل لم يلح عليها في هذا الأمر ،

وهكذا تتحطم آمال الزواج عند الفتيات عندما يفشلن في الحصول على موافقة الوالدين على زيجاتهن . وعلى الرغم من ذلك ، فلا ننسى وجود فتيات استطعن اثبات قدرة ملحوظة على التحرر في عملية زواجهن ، فقد تمكنت كاترين مارشال - وهي فتاة من نيو كاسل - من فرض إرادتها وتزوجت من ابن أحد الدباغين ، ويدعى كريستوف روبسون ، وعرضت رغبتها على والدها ، وتباحثت معه في نفس الوقت في شروط الزواج ، وتردد أيضا اسم ماري كولينج اينة تاجر المانيقاتورة في لندن التي تمادت في تحررها الى حد تعاقدتها هي وشاب يعمل في متجر والدها على الزواج ، وكسبت موافقة الوالد فيما بعد رغم « ما أبداه من عدم الرضا لأنهما تجاوزا حدودهما دون موافقته ، ولام ابنته كثيرا » .

ولعله من المهم أن نذكر هنا أن عدم رضا الأب (فرنسيس كولينج) لا يرجع الى اقدام ابنته على المبادرة باختيار شريك حياتها بقدر ارتكائه الى اقدامها على اتخاذ خطوات في هذا السبيل قبل إبلاغه والحصول على موافقته ، ولعل هذا المثل يعد مفتاحا لما كان يؤمل من كل فتاة ، أما رالف جوسلين فكان من الآباء الذين أعربوا عن استعدهم للدفاع - نظريا - عن حق الأب البطريركي في اختيار عرائس أولاده . أما ما كان يحدث بالفعل فهو انتقال مبادرة اجراءات زواج بناته - عادة - الى طرفي الزواج ، وكان الخطاب يتقدمون اليه طالبين القرب وموافقته ، بعد أن يتبادلوا الوله والهيام هم وبناته . وعندما تجرى المباحثات ، كان اصدار الرأى النهائي في اتمام الزيجة يترك للفتيات أنفسهن . وما يفهم - ضمنا - من ذلك هو أن الفتاة المعنية تكون قد شجعت للشباب بالفعل بما فيه الكفاية مما يساعده على اتخاذ الخطوة الأخيرة ، التي لا تتخذ الا بعد موافقة الوالدين . وأوضح مثل لهذه الحالة ما حدث في قضية المسعو سومرست التي تمثل على أفضل وجه الظروف العادية للزيجة في هذا المستوى الاجتماعي ، فلقد أبلغت الفتاة المعنية والدها بأن شخصا يدعى والتر وودرو يرغب في الزواج منها ، ويطلب السماح بالحضور للمنزل للتقدم بهذا الطلب ، فأجاب الأب « بأنها اذا كانت حقا ميالة لهذا الرجل ، وعلى استعداد للزواج منه فاهلا به وسهلا في بيته » . وحضر والتر في يوم الأحد التالي برفقة شقيقته ، وأثناء تناولهم الطعام ، طلب يد ابنته ، فجمت الاجابة : انها سيتلقى الرد بالموافقة اذا كان هو الفتاة قد اتفقا على ذلك « . وعندما تم ذلك ، شرعا في اجراء مساومات شاقة حول الدوطة ، بعد أن استغل الأب - بدهاء - تملق والتر الواضح بابنته كوسيلة للاقلال من التكاليف التي سيتكبدها نظير اتمام الزواج .

وهكذا تعد موافقة الوالد مرغوبة إذا أمكن إنهاء الزيجة نهاية مستحبة ، وأمكن التفاوض على دوة مقبولة ، أما دور « الأصدقاء » فأكثر موضوعاً . فلفل ما كان يحدث في هذه الحالة هو قيام الأقارب الحميين كالإعيام أو أصدقاء الأسرة . بعبور الأب الميت . - ربما بحكم اضطلاعهم بدور الحضانة التي قد تكون مثبتة في الوصية - وتزودنا سجلات الكنائس بالكثير من الأمثلة لما يؤديه دور الأصدقاء ، وأثره الفعال ، كما حدث عندما أبلغ جون ستاسي أحد الشماسين المحققين ١٥٨٤ : « بأن هناك وصية مقبولة ومحاولة للزواج بين هذا المدعى عليه وجين نفسها ، ولكنها لم تثمر » . وفي الزيجات التي تمقد بين طرفين لا يملكان شروى نقيير ، تبدو مسألة الخلاف حول الدوة والحصى غير ذات موضوع . وقد يكون لنصائح الأصدقاء الشخصيين بعض الأهمية ، والتي قد تزداد قيمتها إذا كانوا خدما يعيشون بعيدين بعداً كافياً عن أبرشيات موطنهم الأصلي على أنه في هذا المستوى الاجتماعي ، يبدو في المحصلة الأخيرة أن الاتفاق على الزواج مسألة تخص الطرفين المعنيين نفسيهما ، لأن الزيجة لا تعتمد اعتماداً كبيراً على أى شخص آخر . أما الوالدان اللذان يحتمل أن يكون محل إقامتهما بعيداً من الناحية الجغرافية ، فانهما يخطران من باب اللياقة فحسب ، وغالباً ما يصلهما خبر عقد الزواج كأمر واقع (*) . وهكذا رأينا بنات المزارعين اللاتي يعملن خادعات في لندن ويتزوجن بترخيص بلا اشهار ناددا ما يتوقعن الحصول على حصص من آبائهن ، وقد صرحت كثيرات بأنهن وحيدات ، ومن ثم فإن عصيتهن بأيديهن ، ولعله يصح اتخاذ ما قالت إحدى فتيات هرتفوردشاير تعبيراً عن رأى العدييدات عندما قالت : « ان أباهما المزعوم لا يعرف شيئاً عن هذه الزيجة التي في النية إتمامها ، ولكنه عندما يعلم بها سيسعد بها كثيراً ، لأنها ستكون لصالحه باعتباره رقيق الحال ، ولديه أطفال عديدون ، ومن ثم فليس بمقنونه منحها أى شيء لهذا الزواج » .

ومن المعقول - كما يبدو - أن نستخلص وجود حرية عند السواد الأعظم في مسألة الزواج واختيار شريك الحياة ، وإن كانت تتأثر بنصح الأصدقاء ، والاحساس بالالتزام بطلب المشورة من الوالدين - ولعل هذا كان يحدث بعد فوات الأوان والانتهاى من كل شيء - أن كانا مازالا على قيد الحياة ، أو تسنى الاتصال بهما ، أما في حالة الفقراء المحبين فربما حسست الحاجة الى شكل أبعد من ذلك بالموافقة ، يعنى ضرورة الحصول على تصديق من الأبرشية حتى لا تقيم المراقيل التي تحول دون إتمام

التعاقد ، وقد يقال ان الأبرشية لا يحق لها لذلك ، وان كانت قادرة على اتباع وسائل تعنتية غير مباشرة لاثبات اعتراضها كعاقبة حق الاستيطان وتيسير مكان للإقامة أو العمل ، فمثلا رأينا ١٦١٨ أنطوني آدم من ستوتكون في ووسترشاير بعد أن شعر بالغبطة لتوقيقه في العثور على زوجة مخصصة يصطدم برجال الأبرشية « الذين اعترضوا على الاعتراف بهذه الزوجة ولمحاو إلى احتمال قيامهم برفع دعوى على العروسين » . فاضطر إلى البحث عن كوخ في مكان آخر ، بينما استمر يمارس عمله في ستوتكون : وهناك مثل آخر لنفس أبرشية بعد أن طلب منه عقد زواج غير مشهر لاحدى الكسيميحات الفقيرات ، فإنه ابتعد عن الصيغة المثبتة في الوثيقة « وأشار على الأبرشية بإمكان زواجهما واشترأتهما في التسول ، وسأل : هل هناك ما يحول قانونيا دون ممارستهما للتسول ؟ » . وليست هذه الأمثلة نادرة الحدوث ، ولعلها تصور ممارسة وصفها أحد الكتاب ١٦٧٤ « بالمادة الويلة الفاسدة في أبرشيات الريف » وتذكرنا على نحو يثير الأمل بأن زيجات العمال الفقراء التي تبدو ظاهريا متحررة في بعض النواحي ، كان بالمقدور تقييدها بقيود صارمة ، فهي حرية مصحوبة في أفضل الأحوال بافتقار الأمان عند محاولة اتمام مشروعات الزواج ، ويستزده هذه النقطة وضوحا عندما نتحدث عن مشكلة اللاشعورية .

وبعد أن استعرضنا الأدلة المتصلة باختيار الشركاء في الزواج في مختلف المستويات الاجتماعية ، سيتضح لنا أن التفسيرات القائمة على التصنيفات التقليدية المزدوجة ، التي تقسم الزيجات إلى زيجات خاضعة لمراض خاصة ، وأخرى منحررة ، أو التي تقسم الزيجات إلى زيجات من اختيار الوالدين ، في مقابل الزيجات التي يختارها الأبناء بأنفسهم . هذه التصنيفات لا تتجاوب هي وما في الواقع من تعقيدات . فهناك أدلة شحيحة عن الزيجات « المعدة والمخططة » والتي يفرها الفئور خارج نطاق الطبقة الراقية من المجتمع . وليس احتمال اقدام الوالدين على المبادرة أو عقد الخطوبة من أجل الزواج أمرا مطردا حتى في أعلى المستويات الاجتماعية . ولقد لاحظت أنه حتى عند حدوث ذلك فقد اعتيد منح الأبناء حق الاعتراض ، وإذا انتقلنا إلى طبقة اجتماعية أخرى يعني طبقة عليا القوم وأثرياء المدن ، سنرى أن المبادرة الفعلية كانت تقع عادة على كاهل الشباب الخاضع لنصائح الوالدين والأصدقاء وموافقتهم ، بل ولنصائح الجيران المقربين أيضا . والظاهر أن أهمية هذه النصائح والموافقات قد اختلفت باختلاف الجنس ودرجة الثراء ، ولكن على الجملة يبدو أنه قلما تولف اتمام الزواج في حالة تصميم الطرفين المعنيين على الزواج .

وأخيرا بالمقدور أن نلاحظ أن هذه الحقبة لم تشهد تغيرات في هذه الجوانب ، مع احتمال استثناء الأرستقراط والمرااتب العليا من عليا القوم والأسماء الكبيرة في مجتمع المدن ، ولعل تفسير الأستاذ سستون للتغير يتصف بصحته فيما يتعلق بقيمة جماعات المجتمع ، التي عني ببعضها أساسا ، وليس هناك من يضارعه في سعة علمه بهذا الشأن . غير أن تشخيصه للممارسة التقليدية ، أو تطيله للتغير لا يبدو وافيا في وصف تجربة السود الأعظم من الشعب الإنجليزي ، فلا وجود لقاعدة «انجليزية» واحدة في هذا المضمار . ولكن هناك أشكالا شتى من الممارسات التي كانت تتعايش سويا ، وتمثل عالما واسعا من التجارب ، يدفعنا الى التشكيك في صحة أى نسق تطورى مفرد . أما الموقف المتعلق بانتقاء شركاء الزواج فيبدو أنه أصبح وطيدا . ويبقى أن تكشف عن مسألة المعايير التي كان يستند إليها في هذا الانتقاء .

معايير الزيجة

في القرن السادس عشر ، والقرن السابع عشر ، نظر للزواج على أنه تعاقد يدوم مدى الحياة . فإذا صلحنا بهذه الحقيقة ، ستبين الحاجة التي كانت متبعة آنفذ والداعية الى مراعاة قدر كبير من الحرص عند اختيار الشريك أو الشريكة . فلا عجب أن يخص الكتاب هذه المسألة باهتمام كبير . وقسم وليم بركنز معايير الاختيار الى نوعين أساسيين : أولا - هناك ما سماه المقومات الأساسية كمقد الزواج بين شخصين مختلفين في الجنس (ذكر وأنثى) . ثانيا - عدم وجود حوائل قائمة على صلات رحم طبقا لدرجات القرابة التي قررتها الكنيسة الانجليكانية ، والمعروفة في أغلب الكنائس البرشبية . ثالثا - أن لا يكون أحد الطرفين متزوجا بالفعل . رابعا - أن لا يكون الطرفان مصابين بمرض من الأمراض المعدية ، وتتوافر لهما القدرة والصلاحية للانجاب ، أما الزيجات التي تتعارض وهذه الشروط ، فانهما محظورة ، في رأى بركنز ، ويسمح بجميع الزيجات الأخرى ، تبعا لنفس المبدأ . ولكن هذا لا يعنى أنها ستعد الأكثر تفضيلا ، وعلى عكس ذلك ، فقد قدم بركنز أيضا مرشدا ثانيا لمعايير الزيجة المفضلة مقرونا بقائمة ماسماه الخصائص العرضية ، وتماثل هو ومعظم الكتاب في هذا الموضوع ، فأوصى بمراعاة البحث عن قدر من التشابه أو المساواة بين الشريكين في العمر . (وعنى بهذا الشرط التماثل في المكانة الاجتماعية والثراء) والأمانة في المعاملات العامة والجهاد ، وبطبيعة الحال ، اعتناق الديانة المسيحية . وأضاف بعض

الدعاة الأخلاقيين - وإن كان عددهم ليس بالكثير - الانسجام الشخصي
كشرط مرغوب فيه .

وتعتمد الزيجة الكاملة على التوافق في السن والمكانة والثروة
والصيت والدين بالإضافة الى التجاذب الشخصي . وليس بين هذه الصفات
ما هو موضع خلاف ، غير أنه عند التطبيق العملي في الواقع فإن الأهمية
النسبية التي تضفي على هذه العوامل المختلفة قد تختلف اختلافا
ملحوظا ، فعند الأرستقراط مثلا - كما يقول ستون - بالرغم من مراعاة
بعض الاعتبارات ، إلا أن الزواج لم يكن اتحادا شخصيا لاشباع الحاجات
السيكولوجية والفسيولوجية . أنه وسيلة تنظيمية لتحقيق استمرار
الأسرة ، وممتلكاتها ، وترتب على ذلك ارتكاز أعظم انتباه على المزايا المالية
التي سيحققها الزواج ، ومن ثم كان « الثراء هو أهم عامل متفرد » حتى
في بواكير القرن السابع عشر عندما ازدادت الاشادة بدور تغليد النوع
وانجاب ذرية في عملية الزواج . وليس هناك من ينكر ازدياد أهمية هذا
العامل بالفعل في أوقات الشدة ، عند كثير من العائلات الأرستقراطية .

وربما لم تتفرد الأرستقراطية بهذا الموقف ، إذ يتفق الى حد كبير
مؤرخو طبقة الأعيان على أن عامل الملكية والمكانة التي تترتب عليها ،
كان له دور أعظم بالمقارنة بالمعايير الأخرى للزيجة الموفقة ، ففي سوسكس
في أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، كان أهم
عامل يراعى عند تزويج الأبناء هو استمرار امتلاك الضيعة وصالح
الأسرة ، ولدى يوركشاير ، كان ما يهم الأعيان فوق كل شيء هو اختيار
شركاء مساوين لهم في الثراء والمكانة . ونظرت الشريحة العليا للأعيان
للزواج كملاقة تتعلق « بالجانب الاجتماعي والاقتصادي أكثر من تعلقها
بالنواحي الرومانتيكية . أما الحاجات الشعورية والجسدية فمسائل
هامشية » . وعلى العموم يمكن تأييد ما قاله مينجاي بأن الحرص على
الحفاظ على الملكية وعلو المكانة وشهد أزر التحالف بين العائلات كانت
العوامل البارزة في الزيجات المفضلة عند أعيان إنجلترا .

غير أنه من الواجب علم المغالاة في تأييد هذا الموقف الى حد القول
بأن الطبقة الأرستقراطية وطبقة الأعيان لم تعبرا أى جانب غير جانب الملكية
أى اهتمام ، لعم صحة هذا الرأي ، كما ثبت . فننادوا ما نظر للزواج
المثالي على أنه يركز الى الكسب المالى فحسب ، ولكنه كان يستند الى
دلائل مستحبة أخرى ، كما أنه لا يستطيع تجنب التأثير بالتوقعات
الرومانتيكية التي ألهمها الأدب الرومانتيكي في العصر . ورغم كل هذا
التحفظ ، فلا مفر من القول بأن الاعتبارات المالية قد بدت عظيمة الأهمية

عند من يتطلب حفاظهم على مكانتهم من بين أهل الصلوة ، الاعتماد فوق كل شيء على تعزيز ثروتهم وملكيّتهم للأرض ، وساعدت هذه الحقيقة على صبح زيجاتهم بصيغة تجارية نفعية قوية ، فضلا عن ذلك ، فعند العائلات التي غالبا ما تبدأ مبادرة فكرة الزواج فيها من قبل الوالدين ، فانهما كانا يبدآن قصارى جهدهما لاتمام أفضل صفقة ممكنة لابنائهما ، بل ويلاحظ أن الأبناء الذين يتمتعون بحرية الاختيار لأنفسهم قد اعتادوا الاشتراك مع آبائهم وأمهاتهم في مثل هذه النظرة . وإذا ارتكنا الى ما جاء في رسائل توماس هوبز لمعرفة نظرتهم لهذه الناحية ، سنرى أنه رغم شدة إعجابهم بخصال زوجته الشخصية ، إلا أنه خطبها حتى قبل أن يقابلها ، بتحريض من أمه المتلهفة على تأمين حياته بتزويجه بسيلة أحد البيوتات العريقة . وعندما نصبح جيمس بانكس أبناء عن طريقة اختيار زوجاتهم كان يأمل اختيارهم لفتيات « يخدمن الله ، ويظمن قوانين ولي الأمر ، وينحدون من أبوين من أصل كريم » غير أن أهم وصاياهم قد تركزت على البحث عن واحدة من الوارثات « باعتبار هذه الوسيلة أضمن طريقة لزيادة دخلكم ، كما فعل آخرون من قبلكم » ، وأسباب هذا التفضيل لا تخفى ولا تحتاج الى تعليق .

ويجىء في أدنى مراتب السلم الاجتماعي من بين طبقة الملاك ، طبقة ذات اهتمامات مقسمة بين المدينة والريف ، وتقع المبادرة في الاقدام على الزواج عادة عند هذه الطبقة أو الشريحة على كاهل الشاب والفتاة . وظلت مسألة « الملكية » في هذه الحالة من المؤثرات الهامة التي تتعين مراعاتها . فكان الطرفان يحرصان على اتباع اتجاه واقعي عند بحثهما الطريقة التي سيتبعانها في حياتهما . ولربما اتجها هما وأسرتهما الى المساومة لتأمين الحصول على ملكية مجزية أو نافعة ، وأحيانا قد يتركز الاختيار على هذه الناحية ، كما تومي عينة الزوجات الأولى للمشتغلين بالصناعة والتجارة في لندن ، واكتشف الدكتور البيوت ان ما لا يقل عن ٢٥٪ تزوجوا من أراذل ، وبذلك آمنوا بسلامتهم على خير وجه ، وهناك حالات أخرى كحالة أحد المزارعين الذي فقد زيجة مجزية « عندما طالب بمزرعة والد الطرف الآخر فرفض مطلبه » . ولا عجب في ذلك . ومع هذا فالظاهر أن التكافؤ التقريبي في الثراء قد اعتبر شرطا أساسيا وضروريا لتحقيق الزيجة الموفقة مع تساوى باقي العوامل من حيث الأهمية ، ان لم تزد عليها في أقل تقدير .

ومن المحتمل أن تعتبر السمعة العائلية أمرا هاما ، مثلما حدث عندما عبرت إحدى الأمهات من بغضها لاقتران ابنتها بفتاة اتهم والدها بالسرقة .

فكيف تقبل المصاهرة بين الأشرار وأسرة عريقة معروفة بأصلها الطيب . واكتشف أحد الأزواج أن فتور حماته وشذوذ معاملتها له ، في إحدى مراحل زيجته إنما يرجع إلى شائعة زائفة بأن أمه لم تزوج أباه . وربما ترك التعصب الديني أثره أيضا على الزواج . فلقد شعرت أسرة أحد البيورثان بالهلع « عندما تهور أحد أبنائها فانحرف عن الصراط المستقيم وتزوج من إحدى الكاثوليكيات ممن يكن بالولاء للبابا ، مما أحرز الجميع » . « وقد أثبت هذا المتهور إمكان حدوث هذا الأمر ، ولكنه اضطر آنئذ إلى الهجرة إلى إيرلاندة ، وتقليص ارتباطه بأسرته إلى أدنى حد . ولقد سمعت الأسرة ، عندما أقسم شقيقه الأصغر على اختيار فتاة متدينة تنحدر من أسرة صالحة » .

بطبيعة الحال ، كان بالاستطاعة الاهتداء إلى من تتوافر لديهم صفات كالسمعة الطيبة ، والتدين ، « والستر » المالى فى العديد من الشرفاء الممولين ، لأن عدد الأشخاص المناسبين من هذه الفئة كان أضخم بدرجة ملحوظة من عدد من ينتمون إلى فئة اجتماعية أصمى . أما العنصر الذى كان يحسم الموقف فى أغلب الأحيان ، ويحدد الشخص الذى سيقع عليه الاختيار ، ويتركز عليه الوله فهو عنصر الجاذبية الشخصية ، وربما أيضا حالات الإغراق فى العاطفة الملتهبة . وقد يتطلب ذلك - ضمنا - قدرا من التكافؤ الشخصى والفزيائى ، لأن شريكى الزواج غالبا ما كانا متقاربين فى السن ، وإن كانت هناك وفرة من الأدلة تدل على طغيان العنصر العاطفى . ومن ثم رأينا إشارات كثيرة إلى أن الحب كان أساس أفضل الزيجات . ولو أردنا دليلا واضحا عن تأثير الحب فما علينا إلا أن نرجع إلى الإشارة التى ذكرها « روجر لوى » عن زيجته هو شخصا . إذ كان قلب لوى مشحونا بنوازع رومانتيكية كذلك التى تصادفها فى أغاني الحب وبالأدات الرومانس . وقد بلغت حرارة مشاعره المتبادلة مع محبوبته أوجها عندما اتفقا على الزواج ، وعلى الميش كل منهما على انفراد ، لضمان استمرار الحب ، وارتبطا سويا بالاخلاص حتى الموت . ومن المدهش أن لوى قد شعر بالخيرة نوعا ، عندما جنحت مشاعر ماري نحو الفتور . ولم يقر أصدقاء ماري مسلكها ، بالرغم من وجود بعض الأمل عند روجر فى كسب تأييد والدها ، ولكن والده رأى من غير اللائق أن يقيم « نوصة عينه » فى منزل « صبي تاجر حرير » ينتمى إلى طبقة أحط من طبقة ابنته . وكان أوسع حظا مع فتاة أخرى . فلقد تعرف عليها بعد أن شعر نحوها « بعاطفة محبومة » ، وتعلم بلهيب الفيرة عندما رآها برفقة منافس له فى أحد مشارب البيرة ، وأثبتت أنها أفضل شريك له فى السر والعلانية .

لا يستبعد أن يكون الحب - أو التجاذب الشخصى فى أقل تقدير - ركن الزلوية فى تكوين أية زيجة موفقة فى نظر الشباب والفتاة المقبلين على الزواج ، حتى ان لم يبد هذا العنصر ذا أهمية فى نظر والديهما وأصدقائهما . ومع هذا فمن المسلم به أنه لم ينظر الى هذه الناحية على أنها تفتى عن توافر باقى المؤثرات . فلقد اعترف بقوة التجاذب الطبيعى والشخصى شريطة أن يقترون بجوانب أخرى من التكافؤ فى الزيجة الموفقة ، وأن لا يتعارض معها . فالزواج شيء أكبر من اجتماع أربع سيقان فى فراش واحد ، كما يقول المثل الانجليزى . ولا يخفى أن من يدعى هنرى نيوكام قد تزوج من أجل الحب ، ولكنه اعترف باندفاعه فى هذا التيار بطيش ودون نظر للمواقف ، وتصور أنه ربما « أراد الله أن يبدو هذا الزواج أمراً محزناً فى نظرى ، ولكنه كان رحيماً فعوله الى خير أنعم به » . وبالمقدور الاعتداء الى هذا الاتجاه بعينه ، بالاضافة الى عرض رائج للصفات المطلوبة للزيجة فى رواية آدم مارتينديل عن زواج أخيه الأكبر . فلم يكن والد مارتينديل - وهو من الأعيان ميسورى الحال ، الذين جمعوا ثروتهم من مزاوله الحرف ، ولم يشتهر بالقوة - يتوقع امتلاك زوجة ابنة ثروة مماثلة تماماً لثروته ، ولكنه كان يأمل أن ينم ابنه بالاستقرار . وقد سعد عندما عقلت الزيجة ، وكان الطرف الآخر شابة ذات سن مناسبة وسلوك طيب ، ولها دخل يقدر بمائة وأربعين جنيهًا استرلينيا (ولم يذكر هل كان هذا الدخل شهرياً أو سنوياً ؟) وأسفت الأسرة عندما نفى الابن يديه من الزيجة ، ووقع فى حب فتاة صغيرة هوائية وبوهيمية سنها بين ١٥ ، ١٦ سنة ، ومن المولعات للهووسات بالاندية الليلية واللبائى الحمراء حيث تقضى لياليها فى الاستماع الى الموسيقى ومزاوله الرقص . ولم يزد دخلها عن أربعين جنيهًا « وحاولت الأسرة على الفور تحذيره ، ولكنه ركب رأسه ورفض الانصياع للنصيحة ، وأصر على الزواج . وقبل أبوه فى آخر الأمر مكرها فتزوج الابن فى ١٦٣٢ . ويعترف مارتينديل بمحاظة : « لابد أن اعترف بأنها لم تثبت فقط تمدنها ، ولكنها أثبتت أيضا تدنيها واتسامها بجميع صفات الزوجة الصالحة . . ولكن هذا يرجع الى فضل العمل للعظيم » ولا يرجع الى حسن اختيار أخيه . وكانت ضالة دخلها من أكبر أسباب تحامل أسرنا ضلعا . وباختصار : « الحب جليل عندما يوضع فى موضعه ، ولكن علينا أن نراعى الحصافة عندما نحب » .

ومن أهم مقومات رواية مارتينديل لهذه القصة ، تعليقه عليها ، بالرغم من أنه لم يكن قد بلغ من العمر أكثر من عشر سنوات عندما حدثت هذه الواقعة « وأدرك الفارق بين هاتين الزيجتين » . فالأبناء يتعلمون منذ

وقت باكر المشاركة فى التقييم الكامنة وراء تعقيدات اجراءات الزواج ،
ويعرفون كيفية الحكم عليها تبعا لذلك ، والتاثير بها عند اختيارهم لشركاء
حياتهم . ومن ثم فلم يشعر والف جوسلين (ثلاث نقاط تحت الجيم)
بأى خوف عندما تزوجت ابنته من شخص وصف « بالشخص العاقل المتزن
الذى يشر بالخير ، ودخله خمسمائة جنيتها » . ولقد بادلته جين الحب ،
وشعر جوسلين بالأسى عندما اعترضت ابنته الأخرى مارى على خطبتها ،
وهو قس من الجيران . ولكن كان عليه أن يدرك جميع الدفوع التى ذكرتها
ضد هذه الزيجة . « فسنه أكبر منها ١٤ سنة ، وقد يتركها أرملة تعول
أولادا ، كما أن دخله لا يتناسب مع احتياجاتها . والأهم هو أنه لا يبدو
قد وقع فى دبابيها » . وكان هذا الحكم متصليا ، قائما على الموازنة بين
الاعتبارات العقلية والاعتبارات العاطفية ، مع انجياز ، فى أغلب الظن للناحية
الأخيرة ، كما توحى خواطر جوسلين : « لم أرغب فى اتمام هذه الزيجة ،
عندما قالت انها قد تسبب التماسا للطرفين » .

وعند صفوة الأعيان ، هناك معايير شتى تتحكم فى الزيجات . غير
أن ناحيتى المكانة الاجتماعية والملكية لهما القدر الملقى فى تحديده ما هو
أوفق . والتكاثر فى الثراء والمكانة عامل هام عند متوسطى الحال . ويبيع
تدنى للمستوى الاجتماعى والتمتع بنصيب أوفى من الحرية للشباب اختيار
شركاء يؤملون من ورائهم خيرا ، ولا سيما اذا اعتمدوا على استقلال
أهمية عامل الجاذبية الشخصية الذى أثبت فى المحصلة الأخيرة اثره الفعال .
أما ما نعرفه عن المعلمين الذين لا يملكون شروى تغير فأقل من ذلك . فكما
أدرك ريتشارد باكستر وآخرون ، ربما عنى تصميمهم على ترك الخدمة
والزواج ، حدوث تدهور كبير فى مستوى معيشتهم . وما يتوقع حدوثه
فى هذه الحالة إذن هو أن تؤثر الفتاة الرجل الذى تبدو عليه سيماء العائل
المقتدر ، بينما يبحث الرجال عن الفتيات القادرات على ادارة شئون البيت
بحرص وحسن تدبير ، مع الاسهام فى دخل الأسرة . والمعروف أن الأصدقاء
قد ينصحون بإعارة السمة واحتمال صلاحية كل شريك للآخر ، ولكنهم
لا يبالون بذكر عنصر الثراء بين مقومات المرشحين والمرشحات للزواج .
وكتب كاربو راينل عن الفقراء : « انهم لا يقدرين ناحية الدخل عند الطرف
الأخر مادام قادرا على الخدمة والعمل ، والكسب باتباع أى وسيلة » .
والظاهر ، بدلا من ذلك ، أن الاهتمام الأكبر ينصب على الصفات الشخصية
والجاذبية الفردية . فإذا سلمنا بعدم قيام الناحية المادية بأى دور فى
الزواج ، فلا يستبعد أن يكون أهم عنصر اجتلاب هو الرغبة فى الاستقلال
والصحية والأشباع العاطفى والفزيائى . الذى يحصل عليه كل طرف من
الطرف الآخر ، بالإضافة الى تكوين أسرة قائمة بذاتها .

وتشهد بصحة هذه الحالة ، أمثلة الزيجات غير الشرعية التي
نعرفها ببعض أمثلة تساعدنا على التعرف على ما يحدث في حالة زيجات
الفقراء ، ولقد كانت الزيجات غير الشرعية قليلة الانتشار آنذ (في القرن
السادس عشر والقرن السابع عشر) بالمقارنة بما حدث في بداية القرن
التاسع عشر ، وإن كانت أكثر شيوعا في إنجلترا منها في فرنسا في
القرن السابع عشر ، وبلغت نسبة الزيجات غير الشرعية في حبة قصيرة
في منتصف القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، كما حسبها
علماء الديموجرافيا (نسبة المواليد غير الشرعيين الى المواليد الشرعيين)
ذروة مؤقتة ، غير أن الأبرشيات المتوسطة الحال ، شهدت بوجه عام ،
تقاطرا غير منتظم للمواليد غير الشرعيين . وليس بالمقدور دائما اكتشاف
الظروف الكامنة وراء هذه الحالات ، ولكن عندما تتوفر أدلة اضافية ،
بعد الاطلاع على سجلات الجهات الشرعية ، فإن نتائج البحث ستكشف
عن الكثير .

وبدت «اللاشرعية» في نظر الدعاة الأخلاقيين الدينيين للمصر مجرد
فئة متفرعة من المشكلة الأزلية الدائمة « للتموس » والانحلال الجنسي
التي زعم أنه ثمة جناية بعض أفراد يعتبرون الاعتداءات الجنسية مجرد
لعبة من الأعيب الشباب ، والحق ، لقد كانت المشكلة أكثر تعقيدا من
ذلك ، فلقد شهدت القرى الانجليزية أفرادا أنجبوا أطفالا عن طريق
الحرام ، أو تبنوا أطفالا من هذه النوعية ، بل وعائلات كانت تميل الى
الناحية اللاشرعية . غير أنه سيظل من المسائل التي تقبل الجدل تحديد
هل تمثل هذه الطائفة اتجاها شبه ثقافي منحرف ، أم أنها مجرد
استغلال - ربما كان لا أخلاقيا - للقرويين الفقراء ، ولا ننسى أن عددا من
المواليد غير الشرعيين كانوا ثمة ظروف تقليدية ، لاستغلال الأسياد
أو الوجهاء - جنسيا - للخادمت ، أو الأدنى مكانة اجتماعية ، ولكن
الأغلب هو رد الأطفال غير الشرعيين الى صلة جنسية تمت بين اثنين من
نفس الوضع الاجتماعي ، كان يكونا من خدم المزرعة ، من كانوا يتوون
الزواج ، وتفسخ مخططهما للزواج .

وتؤيد القول بالربط بين اللاشرعية وفرص الزواج تأييدا قويا
الدراست الوثيقة لبعض الأبرشيات ، التي بينت التقارب بين سن النساء
اللاتي حملن أول طفل لا شرعي ومتوسط الأعمار التي تلد فيه النساء
الأسعد حظا أول أطفالهن بعد الزفاف ، وتؤيد هذه النتيجة الموثيق
والمستندات في السجلات الرسمية . ففي ١٦٠٢ مثلا وضعت إحدى
النساء طفلا غير شرعي لأحد الرجال ، الذي أعرب بعد مولد الطفل عن
نيته الزواج من أمه ، وأنه اضطر لهذه العلاقة غير الشرعية بسبب انخراطه

فى سلك الجندية . وفى مثل هذه الحالة ، وفى عدد مماثل من الحالات ، يتم الزواج الذى لم يتم فى حينه لأسباب خارجة عن الإرادة ، وهناك فتيات أقل حظا من ذلك ، فمثلا هناك خادمة كانت تعمل برفقة زميل لها من الخدم فى إحدى مدن اسكس ، وكانا يخططان للزواج ، الا أنهما توقفا عن ذلك ، وانتقل الرجل للخدمة فى مكان آخر عندما اكتشفت الخادمة أنها حامل ، وهذه حادثة لخادمة أخرى عاشت حياة شريفة حتى ١٦١٧ الى أن تعرفت على زميل لها من الخدم « بنها حبه الجارف » ووعدها وعودا عسلية بالزواج ، وبعد أن حملت منه فتر اهتمامه وهرب من البلدة .

وفى الحالات المماثلة للحالة السابقة ، يصح القول بلا ريب بتمرض الفتاة لخداع خطيبها ، ولكن هناك حالات كثيرة تثبت بكل وضوح وجود « اتجاه حقيقى للزواج » ، يؤيده استشارة الأصدقاء وإبلاغ الأبوين ، بل وتوجيه الدعوات الرسمية ، قبل وقوع الأحداث التى أحبطت الزواج . وأيا كانت هذه الحالات بالذات ، فإن أمثال هذه القصص المأسوية تكشف عن جانب كبير مما يحيط بمشروعات الزواج عند الطبقة الدنيا فى السلم الاجتماعى . أنها تؤيد القول بوجود حرية نسبية للاختيار عند الشباب المعنى ، وما ترتب على هذه الحرية من أخطار ، كما توضح معنى أبعد من ذلك : أهمية التجاذب الشخصى والجنسى فى صلة الزواج . وتبين أيضا كيف دفعت القيود المفروضة على النشاط الجنسى تأثرا بأحداث العهد السابق لاستخدام وسائل منع لحمل ، الى حالات قريبة حتما من الحمل ، دفعتها الى التحطم بمجرد أن لاح شبح الزواج فى الجو . ومن أثر هذه الأحوال ، لم يكن وجود الآباء غير الشرعيين أمرا مستغربا . ولقد تبين لطباء الديوجرافيا بعد أن تتبعوا أحوال العرائس حتى مولد الطفل الأول بالرجوع الى سجلات الأبرشية أن العرائس الانجليزيات كن عادة حوامل فى هذه الحقبة ، بنسب متفاوتت من ١٠٪ الى ٢٠٪ فى مختلف الأبرشيات ، وفى بعض المناطق ، ربما رجع الى الاعتراف المسبق بحق الشروع فى الاتصال الجنسى بعد اعلان الخطوبة . ففى القانون الكنسى ، يعد الوعد بالزواج المتبوع بالاتصال الجنسى زواجا صحيحا ، وإن افقر الى الشرعية ، على أن الكنيسة قد أعلنت سخطها على هذه الممارسة ، وعاقبت الكنائس مرتكبيها بالعائيم العلنى . وما يبدو أقرب الى الاحتمال هو أن التوجهات الشعبية - بالرغم من اعتمادها عن الاباحية - كانت أكثر مرونة من توجهات معترفى الدعوة الأخلاقية فى المجتمع ، فعندما يتأكد الزواج - أو يبدو كذلك - فإن الطرفين اللذين كان انجذاب كل منهما للآخر هو السبب الأول لمقد قرانهما يسرعان فى الاتصال الجنسى ، والعقربا ربما بدا ممكنا أن يصلوا خدما ، وقطعت منطلقاتهم للزواج

شسوطا بعيدا - وان دفعتهم لليقساة تحت سقف مخدومهم ظروف اضطرارية ، حيث يلغون رعاية أفضل من حيث المأوى والمآكل وامكان ادخار المال ، أن يكون حدوث حمل بمثابة اشارة تدفعهم لترك الخدمة ، والزواج ، والاشتراك في انفساء حياة خاصة بهم ، وأيما كان الراى فى ذلك ، فلا يخفى أن الحمل الذى يرفع الى عهد القران كان من المسائل التى تحتل القفران على نطاق واسع .

على أن بعض الفتيات لم ينته بهن الأمر الى الاقتران بعد ثبوت حملهن ، ولكنهن أصبحن أمهات لأولاد حرام ، وهذه حالة من الحالات التى لا تقبل القفران . . . ويصبح الأقرب للاحتمال فى مثل هذه الحالة المثل أمام السلطات الكنسية والاستجواب ، وصودر الحكم بالتأنيم العلنى ، ولو تصادف وتعرضت هذه الفتاة لاندراج أطفالها بين المعوزين فى الأبرشية فإنه لا يستبعد أنثذ تقديمهن للمحاكم الجزئية . . . وربما صدر الحكم بإيداع الأبناء الاصلاحيات . ولم يكن مستغربا فصل الفتيات الحوامل من الخدمة ودفعهن للتسكع بين الأبرشيات ، بين النسساء المشبوهات المرتاب فى هويتهم ممن لا يعرف من أين أتى ؟ وينتهى الأمر باكتشافهن عندما تحين ساعة الوضع أنهن محاطات بقايلات صدرت لهن التعليمات برفض تقديم المساعدة لهن ، الى أن يعترفن اضطرارا اعتراضات مصحوبة بشعاع كدر موجبة باسم الأب ، ويتعذر تخليهن عن الطفل « الذى يلتصق بهن التصاق اللحاء بالشجرة » وهذا مجرد مثال لما كان يحدث ، وليس من النادر ، ولا مما يثير الدهشة أن بعض الفتيات عندما واجهتهن هذه الأحوال لجان الى اخفاء حملهن ، وقمن برعاية أطفالهن وحيدات . وعندما اكتشف أمرهن ، اما القنن الطفل فى عرض الطريق ، أو عمدن لقتله .

وربما رأت أن هذه الحالة المزعجة للفتيات بالاسماء كانت أهم مبرر للدفاع الضرورى عن المبدأ المضمم فى أنماط الزواج فى انجلترا ، والذى ينص على مراعاة توافر الرعاية لأى مولود ، وأن ترعاه أسرة مستقلة اقتصاديا ، فكما نعرف نادرا ما كان الأب يماقب بما هو أكثر من تأنيمه غلنا ، أو تسليمه أمرا برعاية الطفل ، ان أمكن الثور عليه ، وبغض النظر عما يرى فى هذا الشأن ، فان مسألة الا شرعية تكشف عن الثمن الذى تكبدته البشرية من جراء هذا الوضع . ولعل حالات الا شرعية قد زودتنا بدليل على الانقسام الذى قد يوجد بين آمال الزواج وفرص الزواج ، ولو صح أن فرص الزواج وتكوين الأسرة كانت مباحة للجميع ، كما ظن بركنز ، الا أن هذا الهدف لم يكن يسير المنال اطلاقا . فلم يكن الزواج أمرا مضمون التحقق ، الا بعد اتمامه بالفعل فى حالة القراء ، وحالة

النسوة الفقيرات بوجه خاص ، وتأسيسا على ذلك ، فلعل كثيرات كن
يلزمن العذر ، كالخادمة التي تحدث عنها مسومرست ، التي قالت
لماشقها الولهان : « لا ! اننى لن أتركك تضاجنى ، الا اذا تزوجنا ..
فانت تعرف كيف حثت آخرون بالوعد . ومن أنا ! مجرد خادمة ..
وإذا لم يقر استعاقبك زواجنا ، فان ما بيننا يجب أن ينتهى ، ولقد
قامرت أخريات ، ونال بعضهن مأربهن ، وخسر بعض آخر » .

خلاصة

وباختصار ، من الواضح أنه عند انتقاء شركاء الزواج ، فان فكرة
التكافؤ فى الزيجة التى طالما شدد عليها الدعاة الأخلاقيون المعاصرون ،
كان لها أثر عميق على الاختيار سواء تم عن طريق الأشخاص الذين
يعنيهم الأمر ، أو خضع لتوجيه أو موافقة الآخرين ، ولكن فيما يتعلق
بمختلف المعايير التى سعت لمراعاة جانب التكافؤ ، فقد تفادت التركيز
النسبي على عامل أو آخر ، ولعل كفة التجاذب الشخصى كانت الأرجح
فى سلم الأفضليات إذا حدث صراع بين هذا العامل وبين العوامل المادية
والاجتماعية ، وكلما هبطت المرتبة فى السلم الاجتماعى ، ضعفت صرامة
خضوع الفضائل الشخصية للقيود ، بيد أنه ربما لا يكون من الحكمة
الزعم بوجود حدود فاصلة حادة تفصل بين العوامل المادية والاجتماعية
والعاطفية عند التساقد على الزواج ، أو القفز فى الاستنتاج والانتقال من
معيار أساسى لآخر عند الانتقال من زمان لآخر . ان هذه العوامل تعمل
متوازية ، ولا يخفى أن وجود قدر من حساب دور العامل الاقتصادى كان
مفيدا على الدوام ، ولا يجب تفسير هذا العامل تفسيراً فجاً اعتماداً على
بروزه فى زيجات النوات ، وزيادة تركيز الأشواء عليه فى الواقع
التاريخية التى ما زالت باقية ، إذ كان للمؤرخين المبررات التى تدفعهم الى
شدة الحرص على التركيز عليه . ولعل مرجع الاهتمام بالجوانب العاطفية
حتى نهاية العصر موضع البحث هو وفرة الوثائق التى اتخلت بشكل
المذكرات والرسائل . وعلى أية حال ، لا بد أن نذكر أن العواطف والمشاعر
لا تظهر فى فراغ . ولعلها تستبشر عيشها بتعلم الشخص كيف يحب
- كما يقال - وفقا للقيم السائدة فى زمنه وزمنها ، وتماشيا مع مرتبته فى
الحياة ، وبغض النظر عن امكان التفرقة بين هذه العناصر المادية
والاجتماعية والعاطفية ظاهريا . الا أنها من الناحية العملية تتشابه
بدرجة تلتمنا الى اليأس من امكان فصل كل عنصر من ياقى العناصر ،

وترتب على ذلك - كما هو متوقع - قدر كبير من تجانس أوضاع الزواج ، يمكن اثباته وتعليله ، فلقد كانت جميع طوائف المجتمع محروص على الزواج بمن يمانئها في الأوضاع الاجتماعية ، وعندما حدث ابتعاد عن هذا المبدأ ، وبخاصة في حالة صفار الأبناء ، فإنهم نادرا ما شطحوا بعيدا في ناحية التكافؤ الاجتماعي والاقتصادي ، ولكنهم كونوا ما يصح تسميته بالزواج من داخل المشيرة الاجتماعية (٣) ، في نفس المستوى الاجتماعي ، ولربما استطاعت الطبقة الأرستقراطية الزواج من طبقة عليا القوم يعني سلالة الأثرياء من التجار والمحامين ، وأمكن لأبناء عليا القوم الزواج من عائلات التجار ورجال القانون والكنيسة وأحيانا من طبقة الأعيان ، وهكذا دواليك ، فيوسعنا ذكر أمثلة أخرى عن مختلف الطبقات الاجتماعية ، وكما هو الحال في التقارب الاجتماعي ، فإن الأمر بالمثل في التقارب الفيزيائي ، إذ يعكس الموقع الجغرافي في اختيار شريك الزواج الأبعاد المكانية للعالم الذي تتحرك في نطاقه الأسر من مختلف المراتب . فبالنسبة للأرستقراط وكبار عليا القوم ، الذين يدعون للقصر الملكي أو يشاركون في الأنشطة الاجتماعية الموسمية (كالسباق مثلا) ، قد يكون التصاهر بالزواج مسألة تتم من منظور قومي ، ويتزوج أبناء عليا القوم غالبا من الطبقة الميمنة في مقاطعاتهم وأحيائهم (وإن كانت نسبة زيجات عليا القوم بعد تحديدها على هذا الوجه تتفاوت من مقاطعة لأخرى ، تبعا لحجم المقاطعة وموقعها الجغرافي) ، ويتزوج أبناء الطبقة الدنيا في نطاق المجال الاجتماعي الذي يتحركون فيه لغايات شتى (بوجه عام داخل أبرشيات أماكن إقامتهم ، الذي يختلف عن مقياس الأبرشيات التي ولعوا فيها) .

وفي الزواج ، كما يحدث في سائر المجالات ، قد تتخاصم الطوائف الاجتماعية ، وقد تتعرض للتآكل في أطرافها ، ويساعد الزواج على تعجيل التفاعل الاجتماعي والفيزيائي . على أن هذه الناحية من المستحسن علم الفلو في تأكيد أثرها . فيوجه عام الزواج يرسخ الفروق الاجتماعية . وتعكس عملية تكوين الأسرة بأمانة النظام الاجتماعي ، وتساعد على تثبيتته ، من حيث امتيازاته والتزاماته وفرصه وقبوده وتمسكاته .

والى اللقاء في الجزء الثاني

المراجع

- Lutz, K. Berkner, Recent Research on the History of the Family in Western Europe 1973.
- Christine Klapisch-Zuber, Women Family and Ritual in Renaissance Italy 1985.
- Jean-Louis Flandrin, Families in Former Times. Household and Sexuality (1979).
- David Hunt, Parents and Children in History : The Psychology of Family Life in Early Modern France 1970.
- Alan MacFarlane, The Family Life of Ralph Josselin 1970.
- Michael Mitterbauer and Richard Sieder : The European Family : Patriarchy to Partnership from the Middle Ages to the Present (1982).
- Gerald Soliday, History of Family and Kinship : An International Bibliography 1980.
- Lawrence Stone, The Family. Sex and Marriage in England 1500-1800 (1979).

اقرأ في هذه السلسلة

- اعلام الاعلام والقصص اخرى
 الالكترونيات والحياة الحديثة
 نقطة مقابل نقطة
 الجغرافيا في مائة عام
العلم والمجتمع
 تاريخ العلم والتكنولوجيا (٢ ج)
 الارض الغامضة
 الرواية الانجليزية
 المرشد الى فن المسرح
 آلهة مصر
 الانسان المصري على الشاشة
 القاهرة مدينة الف ليلة وليلة
 الهوية القومية في السينما العربية
 مجموعات النقود
 الموسيقى - تعبير نفسي - وعطش
 عصر الرواية - مقال في النوع الابدي
 ديLAN توماس
 الانسان ذلك الانسان الفريد
 الرواية الحديثة
 المسرح المصري المعاصر
 على محمود طه
 القوة النفسية للآهرام
 فن الترجمة
 تولستوى
 مستندال
 رسائل واحاديث من المثق
 الجزء والكل (مصاصرات في مضمار
 الفيزياء الخرية)
 التراث الغامض ماركس والماركسيون
 ادارة الصراعات الدولية
 الميكروكمبيوتر
 مضطرابات من الالذب الياباني
 تاريخ ملكية الاراضى في مصر الحديثة
- برتراند رسل
 ي . راتونسكايا .
 النسخ مكسلى .
 ت . و . فريمان
 رايونيد وليامز
 ر . ج . فوريس
 ليستر ديل راي
 والتر الن
 لويس فارجاس
 فرانموا بومان
 د . قنرى حننى وآخرون
 اولج فولكف
 هاشم النحاس
 ديفيد وليم ماكسونالد
 عزيز الشوان
 د . محسن جامم الموسوى
 اشرف س . بى كوكس
 جون لويس
 بول ويست
 د . عبد المعطى شعراوى
 اتور المعداوى
 بيل شول وانتييت
 د . صفاء خلوصى
 رالف فى ماتلو
 فيكتور برومبير
 فيكتور هوجو
 فيرنر هيزنبرج
 مينيى هوك
 د . السيد عليوة
 د . مصطفى عنانى
 صبرى ابو الفضل
 جابرييل باير

اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

أنطوني دى كرسبني
وكينيث هينوج

داويت سوين
زافيلسكى فـ س
ابراهيم القرضاوى
بيتر رداى

جوزيف داهموسى
سـ م پورا
دـ عاصم محمد رزق
روئال دـ سميسون
و نورمان دـ اندرسون

دـ أنور عبد الملك
والت روستو
فرد سـ هيمى
جون بوركهارت
الآن كاسبير
سامى عبد المعطى
فريد هويل
شاندرا ويكراما ماسينج

حسين حلمى المهندس
روى روبرتمسون
دوركاس ماكلينتوك
هاشم النحاس
فـ ع انديكوف
هادى نعمان الهيتى
دـ نعمة رحيم المزراوى
دـ فاضل أحمد الطائى
فرنسيس فرجون
هنرى باربوسى
السيد عليوة
جاكوب برونوفسكى
دـ روجر ستروجان
كاتى ثير
اـ سينصر

كقابة السيناريو للسيما
الزمن وقياسه
أجهزة تكييف الهواء
الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى
سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى
التجربة اليونانية
مراكز الصناعة فى مصر الاسلامية
العلم والطلاب والمدارس

الشارع المصرى والفكر
حوار حول التنمية الاقتصادية
تبسيط الكيمياء
العادات والتقاليد المصرية
التذوق السيمفونى
الخطوط السيلفى
البذور الكونية

دراما الشاشة (٢ ج)
الهيروين والايدز
صور أفريقية
تجيب محفوظ على الشاشة
فن الأدب الروائى عند تولستوى
أدب الأطفال
أحمد حسن الزيات
اعلام العرب فى الكيمياء
فكرة المسرح
الجحيم
صنع القرار السياسى
التطور الحضارى للإنسان
هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال ؟
تربية الدواجن
الموتى وعالمهم فى مصر القديمة

النحل والطب

سبع معارك فاصلة في العصور الوسطى
سياسة الولايات المتحدة الأمريكية ازاء
مصر ١٨٣٠ - ١٩١٤

كيف تعيش ٣٦٥ يوما في السنة
الصحافة

اثر الكوميديا الالهية لدانتى في الفن
التشكيلى

الادب الروسى قبل الثورة البلشفية
وبعدها

حركة عدم الانحياز في عالم متغير
الفكر الاوروبى الحديث (٤ ج)

الفن التشكيلى المعاصر في الوطن العربى
١٨٨٥ - ١٩٨٥

التفتنة الاسرية والابناء الصغار
نظريات الفيلم الكبرى

مختارات من الادب القصصى
الحياة في الكون كيف نشأت واين توجد؟
حرب الفضاء

الكمبيوتر في مجالات الحياة

المخدرات حقائق اجتماعية ونفسية

وظائف الاعضاء من الالف الى الياء

الهندسة الوراثية

تربية اسماك الزينة

كتب غيرت الفكر الانساني

الفلسفة وقضايا العصر (٣ ج)

الفكر التاريخى عند الاغريق

قضايا وملامح الفن التشكيلى

التغذية في البلدان النامية

بداية بلا نهاية

الحرف والصناعات في مصر الاسلامية

حوار حول النظامين الرئيسيين

للكون

الارهاب

د . ناعوم بيتروفيتش

جوزيف داهموس

د . لينوار تشامبرز رايت

د . جون شننلر

بيير البيير

الدكتور غريال وهبه

د . رمسيس عوض

د . محمد نعمان جلال

فرانكلين ل . باومر

شوكت الربيعى

د . محيى الدين احمد حسين

تأليف : ج . دابلى اندرو

جوزيف كونراد

طائفة من العلماء الأمريكيين

د . محمد أسعد عيد الرؤوف

د . محمود سرى طه

بيتر لورى

بوريس فيدروفيتش سيرجيف

ويليام بينز

ديفيد الدرتون

جميعها : جون . ر . بورر

وميلتون جولد ينجر

أرنولد توينبى

د . صالح رضا

م . ه . كنج وآخرون

جورج جاموف

د . الصيد طه ابو سديره

جاليلى جاليلى

أريك موريس ، الان هو

سيرييل الدريد	اختناقون
آرثر كيمستلر	القبيلة الثالثة عشرة
أ . ج . فويس	الثورة الإصلاحية في اليابان
توماس . هاريس	التوافق النفسي
مجموعة من الباحثين	الدليل البيولوجرافى
روى ارمز	لغة الصورة
ناجى متشيو	الثورة الإصلاحية في اليابان
بول هاريسون	العالم الثالث غدا
ميكايل البى	
جيمس لفلوك	الانقراض الكبير
فيكتور مورجان	تاريخ النقود
اعداد محمد كمال اسماعيل	التحليل والتوزيع الأوركمترالى
الفردوسى الطوسى	الشاهنامة (٢ ج)
بيرتون بورتر	الحياة الكريمة (٢ ج)
جاك كرابس جونيور	كتابة التاريخ في مصر ق ١٩٠
محمد فؤاد كوبريلى	قيام الدولة العثمانية
بول كونر	العثمانيون في أوربا
اختيار واعداد صبرى الفضل	مختارات من الاداب الآسيوية
تونى بار	التمثيل للمسبما والتليفزيون
نادين جورديمر وآخرون	سقوط المطر
موريس بيربراير	صناع الخلود
آدامز فيليب	دليل لتكظيم المتاحف
اعداد : احمد الشنوانى	كتب غيرت الفكر الانسانى
جوناثان ريلى رسميث	الحملة الصليبية الاولى
ريتشارد شاخ	رواد الفلسفة الحديثة
زيجمونت هينر	جماليات فن الاخراج
الفريد . ج . بتلر	الكنائس القبطية (٢ ج)

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٣/٩٤٦٩

ISBN — 977 — 01 — 3547 — X

استدراك

ص	السطر	الخطأ	الصواب
٥	١٩	الباكى	الباكى
٩	٩	من لى مقالات	من المقالات
١١٣	٢٦	رواى	رواقى
١٧١	١٩	اللوحة رقم (٣)	اللوحة رقم (٤)
١٨٤	١٠	اللوحة رقم (٨)	اللوحة رقم (٦)
١٨٥	٤ من أسفل	اللوحة رقم (٩)	اللوحة رقم (٦)
٢١٥	السطر	١٦ قبل	السطر ١٥
٢٢٠	الثانى	فان تأثيرها	فاق تأثيرها
٢٤٦	١٢	الدينون	والعلمانيون
٣٢٤	٨	لنفس ابراشيه	لقس الابراشيه

مازلنا نكتب التاريخ على النحو التقليدي، أي في صورة
أحداث متعاقبة، فيما يدعى بالكرونولوجي أو الحوليات وقد
تطورت الكتابة التاريخية منذ بداية القرن التاسع عشر وظهرت
مدارس متعددة متنوعة مازال أثرها واهنا في مصر. وقد جمع
المؤلفان عدداً من المقالات التاريخية التي تمثل التاريخ من شتى
جوانبه :

ومن الموضوعات الواردة في هذا الجزء :
الرهبان واليهود .
صورة الإنسان في عصر النهضة .
هل كانت حركة الإصلاح الديني ثورة ؟
النساء وعهد الإصلاح الديني
الحرب الدينية في فرنسا
كوبرنيك والثورة العلمية
من هم السحرة ؟